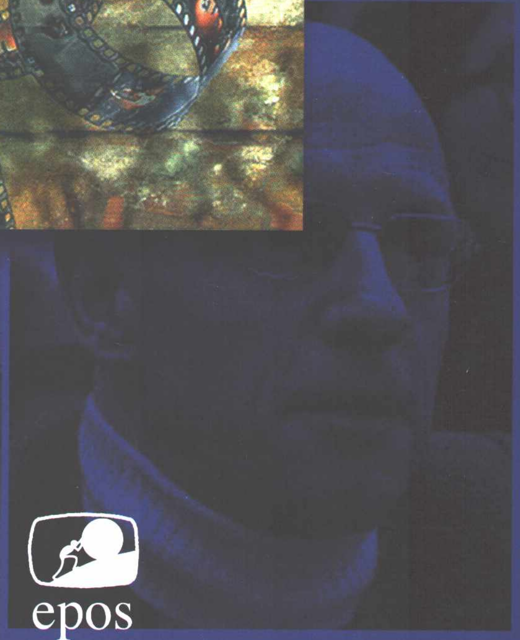
ÇAĞDAŞ FRANSIZ DÜŞÜNCESİ

Derleyenler:
Zeynep Direk, Refik Güremen










epos

ÇAĞDAŞ FRANSIZ DÜŞÜNCESİ

Derleyenler:
Zeynep Direk, Refik Güremen



EPOS YAYINLARI-23
Bilim-Felsefe-Politika/15

ÇAĞDAŞ FRANSIZ DÜŞÜNCESİ

Derleyenler:
Zeynep Direk, Refik Güremen

Yayıma Hazırlayan:
M. Serdar Kayaoğlu, Refik Güremen

Düzelti:
Gültekin Koçuşağı, Resul Ekici

Kapak Tasarımı:
Memik Kayaoğlu

Baskı Öncesi Hazırlık:
Sevda Öztekin

Baskı ve Cilt:
Başak Matbaası (0.312) 384 27 61

Birinci Baskı, Ankara 2004
ISBN: 975-6790-25-3

EPOS YAYINLARI
GMK Bulvarı 60/20 (06570) Maltepe-Ankara,Tel.Fax: (0.312) 232 14 70 - 229 98 21

ÇAĞDAŞ FRANSIZ DÜŞÜNCESİ

Derleyenler:
Zeynep Direk, Refik Güremen



İÇİNDEKİLER

Sunuş

Bu kitap, 2000 sonbaharında Boğaziçi Üniversitesi Sosyal Bilimler Kulübü'nün düzenlediği "Çağdaş Fransız Düşüncesi" başlıklı konferanslar dizisinde yapılan konuşmaların ve sunulan bildirilerin metinlerinden oluşmaktadır. Bu konferansların düzenlenmesinin başlıca iki amacı vardı: İlkin, üniversiteyi bağımsız ve eleştirel bir entelektüel üretimin merkezi olarak yaşatmakta inad eden çabalara, öğrenciler olarak, 'sivil' bir katkı sunmak; ikinci olarak da, henüz bitmiş bir yüzyılın düşünsel hatlarını büyük oranda belirlemiş bir birikimi, çağdaş Fransız düşüncesini tanımak. Bütün bir felsefe geleneğiyle, özellikle de Alman düşüncesiyle, kritik bir hesaplaşmanın ve yüzleşmenin sahnesi olan çağdaş Fransız düşüncesini tanımak, bizler için özel bir 'tercih'ti, çünkü bu düşünce, yüz yıl boyunca sürekli altüst olmuş bir dünyayı *anlama*ya yönelik çabalara, yine, bu dünyaya yakışır bir 'tarz' sunuyordu: Felsefe geleneğinin kavramlarını ve yöntemlerini altüst etmek.

Elinizdeki kitabın kaynağı olan bu konferanslarda her ne kadar Fransız düşüncesinin yirminci yüzyılda yaşamış tüm temsilcilerine yer verememiş de olsak, bu düşünceyi şekillendirmiş başlıca düşünürleri içermeye çalıştık. Bunun yanında, Türkiye'de, bugüne dek, hakkında pek fazla yazılıp-çizilmemiş ve bu yüzden yeterince tanınmayan düşünürlere de (Jean-Luc Nancy ve Michel Henry gibi) yer vermeye özen gösterdik.

"Çağdaş Fransız Düşüncesi" konferanslarına konuşmacı olarak katılmış, ama üstesinden gelemediğimiz terslikler yüzünden yazıları bu kitapta yer almayan, "*Merleau-Ponty için Tarihsel bir Çerçeve*" başlıklı konuşması için Ömer Aygün'e, "*Blanchot: Edebiyat ve Ölüm*" başlıklı konuşması için Suna Ertuğrul'a ve "*Michel Henry: Yaşam Fenomenolojisi*" başlıklı konuşması için Ahmet Soysal'a teşekkür ederiz.

Ancak, Fransız düşüncesinin son temsilcilerinden biri olan Michel Henry'nin, Türkiye'de üzerine çok fazla çalışma yayımlanmamış bir düşünür olarak bu kitapta özellikle yer alması gerektiğini düşündük. Bu sebeple, Ahmet Soysal'ın yayımlanamayan yazısı yerine James G. Hart'ın, Henry'nin, yine, yaşam fenomenolojisi üzerine yazdığı bir metni kitaba aldık.

Son olarak, konferansların başından itibaren sürekli destekleyen ve teşvik eden ilgisi için sayın Zeynep Direk'e, öğrencilerine tüm çalışmalarında destek olan ve ilgisini esirgemeyen sayın Önay Sözer'e, bu çalışmanın kitaplaşması yönündeki telkin ve önerileri için sayın Melih Başaran'a, asla tükenmeyen enerjisini ve heyecanını bizimle paylaşmış olması nedeniyle Sayın Zeynep Çağlayan Gambetti'ye, konferansları birlikte organize ettiğimiz ve yürüttüğümüz arkadaşlarım Eylem Akçay, Sema Binay, Gökhan İrfanoğlu ve Nalân Kural'a şahsî teşekkürü ödev biliyorum.

Refik Güremen

ÖNSÖZ

Elinizdeki kitap II. Dünya Savaşı sonrasında Fransa'da ortaya çıkan ve bir kısmı 20. yüzyıl felsefe tarihinde önemli bir yer tutacağı kesinleşmiş olan, bir kısmı da dünyada alımlanma sürecine daha yeni girmiş sayılabilecek felsefeleri tanıtma amacını güden makaleleri bir araya getiriyor. Yaptığımız derleme, çağdaş Fransız felsefesinin sahnesini tüketici bir biçimde tarayıp katetmiyor. Seçkimiz, Jean Paul Sartre, Michel Foucault, Jacques Lacan, Jacques Derrida, Emmanuel Levinas, Gilles Deleuze, ve Jean Luc Nancy üzerine Türkiye'de yaşayan Serdar Rıfat Kırkoğlu, Ali Akay, Nami Başer, Zeynep Direk, Önay Sözer, Melih Başaran ve Patrick Roney gibi akademisyenlerin yazdıkları makaleleri ve James G. Hart'ın Michel Henry üzerine yazdığı bir makalenin çevirisini içeriyor. Fransız felsefesine tam bir bakış sunmuyor; bütünsel olma iddiasındaki bir bakış, örneğin Bataille, Blanchot, Merleau-Ponty, Althusser, Lyotard, Irigaray, Kristeva, Cixous gibi düşünürleri de kapsamalıydı. Kuşkusuz, çağdaş Fransız felsefesindeki farklı düşünce olaylarını ve gelişim çizgilerini görebilmek ve bazı problemlerin nasıl ortaya çıktığını ayrıntılı olarak anlayabilmek için bu düşünürler kadar, dünya çapında bir ün kazanmamış olan filozofları da tanımak gerekir. Örneğin, Canguilhem, Hyppolite, Mounier, Gabriel Marcel, Jankelevitch, Blondel. Fransa'da yapısalcılığın ne olduğunu ve nasıl geliştiğini kavramak için Saussure, Levi Strauss, Roland Barthes gibi düşünürleri de hesaba katmak gerekir ki yapısalcılık sonrası akımların yapısalcılığı nasıl eleştirdikleri açıklığa kavuşsun. Çağdaş Fransız Felsefesi tarihsel bir biçimde ele alındığında bir alımlamalar, olaylar, problemler, kopmalar, kesişmeler ağı olarak okunmalıdır. Boğaziçi Üniversitesi Sosyal Bilimler Kulübü'nün 2000 güz döneminde düzenlediği seminerlerin büyük

bir kısmını içeren bu kitap, böyle bir açılımın zeminini hazırlıyor.

Seminerlerin amacı, öğrencilerin Kıta Avrupası Felsefesi'nin Fransız kanadında yer alan çağdaş düşünceleri tanımasını sağlamak olduğundan, akademisyenlerin yaptığı sunumlar akademik bildiri niteliğini taşımıyorlar. Bunlar, konuyu bilmediği varsayılan bir öğrenci kitlesine hitap eden, çağımızın bu büyük düşünürlerini belli başlı kavramları, sorunsalları çerçevesinde tanıtmayı hedefleyen çalışmalardır. Konuşma üslubu korunarak metinleştirilen bu çalışmaların, felsefeyle ilgilenen daha geniş bir kitlenin ilgisini çekebileceğini sanıyoruz.

Zaman zaman, Foucault, Lacan, Lyotard, Derrida, Deleuze, Nancy gibi düşünürlerin, sanki onların düşüncelerinden alınan öğelerle ve tavırlarla, klasik felsefeye, sosyal bilimlere, sanata, politikaya ya da genel olarak modernliğe karşı eleştirel bir konumu ya da konumları içeren yeni bir paradigma tutarlı bir biçimde oluşturulabilirmiş gibi okunduklarına şahit oluyoruz. Bu paradigma'ya "post-modernizm" adı veriliyor. Post-modernizmi sunan bir söylem var, ama acaba gerçekten post-modernizm diye bir şey var mıdır? Bu terim, tarihsel bir niteleme midir; toplum ve politika kuramına ve hatta bilim kuramlarına uygulanması mümkün olan bir tür kuramsal konum mudur; yoksa yeni bir sanat ontolojisine bağlı belli bir estetik pratik midir? Terimi icat eden Lyotard bir yana koyulursa, "post-modernizm" yukarda adlarını andığımız düşünürlerin şahsen taşımayı tercih edip üstlendikleri bir ad değildir. Bu ad, fenomenolojinin özne ve tecrübe anlayışının eleştirisini yapanları bir biçimde kapsıyor gibi görünüyor: Bu cepheye Foucault'yu, Lacan'ı ve Derrida'yı, yani yapısalcı düşünürleri ve yapısalcılığın belli bir eleştirisini koyabiliriz. Buna karşın, Foucault ile Derrida kolayca yan yana getirilebilecek düşünürler değillerdir. Derrida'nın düşüncesinin kaynakları fenomenolojidedir, halbuki Foucault, Fransız bilim felsefesi, epistemoloji geleneğinden gelir. İki düşünürün tarih anlayışlarına bakmak aradaki farkı ortaya çıkaracaktır. Derrida'nın düşüncesinde yapısalcılık eleştirisi çerçevesinde okunabilecek öğeler ve tavırlar vardır, buna karşın Lacan yapısalcılık sonrası akımlarla kendi düşüncesi arasına açıkça mesafe koyar. Ayrıca, bu üç düşünür "özne" kavramından vazgeçmiş de değil-

lerdir, Foucault "öznenin hermeneutiğinden" söz eder. Derrida özneyi "bilincin kendine mevcudiyeti" formülünden uzak bir yaklaşımla düşünmenin yolunu arar; Lacan "özne" terimini kullanmayı hiç terk etmez. "Post-modernizm", farklılıkları ve başkalığı göz ardı eden toplumsal, felsefî betimlemelerin bütünlüğünü ve iç tutarlığını sorgulayanlara yorumcuların yakıştırdığı bir ad gibi görünmektedir. Ancak dikkat edilmesi gereken nokta, burada da farklılıkları göz ardı eden toparlayıcı söylem, bir üst-söylem kurulmuş olduğudur. Foucault, Derrida, Levinas, Deleuze gerçekten de farkın düşünürleri olarak okunabilirler. Ama bu düşünürlerin düşüncelerine ait meseleler indirgenmemeli, bunların birbirlerinden farklılıkları eritilmemelidir. Foucault, *Deliliğin Tarihi*'nde bir sessizliğin arkeolojisini yapma yoluyla, tarihin farklı olanın dışlanması, susturulması, kapatılması hareketiyle inşa edilmiş olduğunu öne sürer. Levinas, Batı felsefesi tarihinin başkalığı indirgediğini vurgularken, Başka'nın âlâsının başkası, başka insan olduğunu vurgular. Başkası'nı sınıf, ırk, cinsiyet, etnik köken, kültür gibi bugün bizim kimliği düşünürken başvurduğumuz kurucu öğelerden soyutlayarak karşılaştığım "yüz"ün indirgenemez "tecrübesi" yoluyla düşünür. 1960'ların Derrida'sı için ne Foucault'nun düşüncesindeki başkalık ne de Levinas'ın düşüncesindeki radikal başkalık Batı felsefesini dönüştürmenin, metafiziği aşmanın esas kaynaklarını oluşturamazlar, zira bunlar, söylenmek, belirmek için ona muhtaçtırlar. Derrida'ya göre, yapılması gereken şey, Foucault'nun ve Levinas'ın yaptığı gibi dışarı çıkmaya çalışmak değil, Eski Yunan *logos*'unun kaynağındaki yarılmaya dönmektir. Bu yarılmayı gören, ontolojik farkın düşünürü Heidegger'dir. Dekonstrüksiyon Heidegger'in varlık tarihi anlayışına ve metafiziğin kapanışı saptamasına dayalı, içteki başkalığın kaynaklarını kullanan bir çifte okumadır. Buna karşın, örneğin Deleuze, Derrida'nın ve Nancy'nin Heideggerciliğine, Levinas'ın aşkınlık felsefesine karşı mesafe alır. O da Michel Henry gibi bir içkinlik düşünürüdür, ancak içkinliği fenomenolojiden yola çıkarak düşünmez. Peki o zaman bu farklılık düşüncelerinde ortak hiçbir şey yok mudur? Var, bunların hemen hemen hepsi diyalektiğin eleştirisidir. Vincent Descombes, "Modern Fransız Felse-

fesi" adlı kitabında, 1960'lardan önce varoluşçu bir kabilenin idaresi altındaki felsefede bir düşünüre yapılabilecek en ağır eleştirinin onun düşüncesinin yeterince diyalektik olmadığının söylenmesine karşılık, 1960'lardan sonra *Aufhebung* hareketiyle farklılıkları ve başkalığı Aynı olanda toparlayan ve birleştiren diyalektiğin bu sefer kötü bir ün kazandığını vurgular.[1] Belki de bu diyalektiğe karşı dönüş içinde ihmal edilen, Sartre ve Merleau-Ponty'nin 1950'lerin sonundan itibaren diyalektiği yeni bir biçimde düşünme girişimleridir. Serdar Rifat Kırkoğlu "*Sartre'ın Ontolojisi ve Özgürlük Ahlâkı Fikrinin Gelişimi*" adlı çalışması, bu seçkide yer alan tekil düşünürlerin babaları sayılabilecek olan Sartre'dan kopuş izleğiyle okunabilecekleri iması bu bakımdan da yeniden düşünülebilir.

1930'larda fenomenolojinin Fransa'ya girmesiyle başlayan süreçte, başkasıyla ilişki merkezî temalardan birini oluşturur. Özellikle Levinas'ın düşüncesinde bu tema çok belirleyicidir, ama Sartre'ın ve Merleau-Ponty'nin düşüncesinde de bu tema oldukça önemli bir yer tutar. Diyalektiğin eleştirisinin arkasında Nietzsche'nin, Freud'un ve Heidegger'in yeniden okunması vardır kuşkusuz. Buna karşın, diyalektik eleştirisi Hegel'in belli bir biçimde, belki de fazlaca basit bir okunmasına dayanıyor olabilir ve bugün bu okumanın da sorgulanmakta olduğunu belirtmeliyiz. Çağdaş Fransız Felsefesi içinde belirgin bir biçimde ortaya çıkmış olan bir yenilik belki de genelleştirilerek şöyle ortaya koyulabilir: Platon'dan beri felsefenin en önemli sorunu hep birlik ve bütünlük sorunları olmuştur. Birlik temelinden yola çıkıldığında çoğulluk anlamlandırılabilir, anlaşılabilir olsa da, çoğulluk, farklılık, başkalık temelinden yola çıkıldığında birliği tesis etmek zor ve hattâ olanaksız görünür. Çağdaş düşüncenin olayı, birlikten ve bütünlükten yola çıkmanın, başkalığı bu çerçevede ele almanın reddidir. Kaynakta bir çakışmazlık, örtüşmezlik, fark, ayrılık, muğlaklık olduğu tespiti, Heidegger'den Merleau-Ponty'e, Derrida'dan Levinas'a kabul görür. Tabii, bunu bu düşünürlerin çok farklı bağlamlarda ifade ettiklerini burada teslim etmek gerekir.

---

[1] Vincent Descombes, *Modern French Philosophy*, Çev.: L. Scott-Fox ve J.M. Harding, Cambridge University Press, 1980, s.75.

Felsefe açısından değerlendirilecek olursa, post-modernizmi sunan söylem, felsefeyi kötü yapmanın bir örneğini teşkil eder. Bir araya getirilen öğeler genel olarak şunlardır: "Her şey yorumdur, hattâyorumun yorumudur; olgular yoktur" (kaynağı Nietzsche); "Dil bir farklılıklar sistemidir" (Saussure); "Gösterenlerin serbest salınımını, dolaşımını, oyununu durduracak bir aşkın gösterilen yoktur" (Derrida); "Özne, anlamın kaynağı değildir; gösterilene tâbi olmak suretiyle arzular" (Lacan); "Özne ölmüştür" (Foucault); "Büyük meta-anlatıların sonu gelmiştir" (Lyotard) vs. Bu cümlelerin bağlamlarından soyutlanıp biraraya getirilmeleriyle oluşan söylem "nihilist" olmakla eleştirilmiştir. Burada "nihilizm" sözcüğü, geleneksel felsefenin ve onun araştırmalarının bağlandığı değerlerin yıkılmasını ima eder. Buna karşın, nihilist olmakla suçlanan söylem gerçekten bir felsefe midir? Yaptığı iş, farklı felsefelerin öğelerini, problemlerini bağlamlarından koparak bir çorba haline getirmek ve bu popüler çorbayı kitlelerin tüketim nesnesi olarak dolaşıma sokmaktır. Kuşkusuz bu durum bir kafa karışıklığına yolaçar. Post-modernizmi çağımızın tecrübesini açıklayan bir düşünce olarak sunma amacıyla yapılan bu şüpheli toparlama, felsefeye ilgi duyan kişiler için bir cazibe merkezi oluştursa da, felsefeye doğru bir çekime yolaçsa da, onun felsefeye yararından çok zararı dokunmaktadır. "Post-modernizm" başlığı altında bir araya getirilen bu düşünürlerin eleştirisi de maalesef bu toparlayıcı sunum üstünden hareket ettikleri için neyi eleştirdiklerini bilmeden, tarihsel bakış açısından yoksun bir biçimde yapılmaktadır.

"Her şeyin metin", "her şeyin söylem" olduğu saptaması belli bir gösterge fenomenolojisi bağlamında Derrida tarafından yapılmıştır. Ona göre konuşma da bir tür yazıdır, düşünme de dilden bağımsız değildir; tecrübe edilen de düşünülenden bağımsız olarak anlamlı değildir. Ama bakıldığında Kant için de çıplak olgular yoktur, olgunun algılanması da kavramların biçimlendirmesini gerektirir. Varolan yalnızca söylem ya da yazı vs. değildir, çünkü zaten söylem her şeyin ondan kaynaklanarak oluştuğu tek madde ya da ilke, kaynak gibi bir şey değildir. Derrida dilin dışında bir gerçeklik olduğunu reddetmez. Ona göre, bize tecrübemiz içinde verilen toplumsal gerçeklik de "dif-

férance" yapısı içinde bulunur. Derrida bir *politik différance*'tan da söz eder. "Her şey metin"dir ya da "her şey söylemdir" ifadesi, dilin gönderimsel olduğunun reddi de değildir. Gönderme yapmanın koşulu, anlamın bir farklılıklar oyunu içinde üremesidir. Dışardaki bir gösterilenin gösterenlerin oyununu durduramayacağı saptaması bu bağlama aittir: Özel bir ad, o adı taşıyana has olanı dile taşımaz, dilin tekrarlanabilirliğe, sınıflandırmaya dayalı yapısı içinde has olan kaybolur.

Post-modernizme getirilen eleştirilerin başlıcalarından birisi de rölativizm suçlamasıdır. Bu suçlama özellikle postmodernizmi sunan toparlayıcı söylemi, bilim felsefesi mecrasına getirisi olan bir söylem gibi ele alan kanattan gelir. Yine burada, bağlamları ve problematikleri karıştırma hatası yapılıyor. Foucault bir bilim tarihçisi gibi okunabilir, buna karşın örneğin Derrida'nın ya da Deleuze'ün bu alanda bir şey söylemediğini görmek lâzımdır. "Her şey uyar" (*anything goes*); doğru ile yanlış birdir gibi bir tavrı ne Levinas, ne Derrida ne Merleau-Ponty, ne Foucault sergiler. Rölativizm suçlamasına karşı, Fransız fenomenolojisinin arkasındaki başlıca figürlerden birisi olan Heidegger'in hakikat tartışmasını ciddiye almak gerekir. Bu tartışma, teorik tavırdaki bilincin gözönüne alıp betimlediği nesne hakkındaki önermesinin tecrübeye uygunluğu anlamındaki doğruluğu yadsımaz; ama bunun hakikatin ilksel varlığı, ilk anlamı olduğuna karşı çıkar. Ayrıca rölativizm tam olarak nedir, onu da tanımlamak gerek. Heidegger doğruyu bilme ile ilişkili olarak, ancak *Dasein* varsa, bir örtüsünü açan varsa bir örtüsü açılan olabilir diyor. Bu rölativizm değildir, yönelimselliğin bir gereğidir. Merleau-Ponty de rölativist değildir, o da özne nesne ikiliğiyle çalışan bilimi yaşam dünyasına, algının dünyasına geri dönerek temellendirmeyi hedefler.

Önce "post-modernizm" adı altından bir dizi konumu bir araya getiren, sonra da toptan reddetmeye çalışan söylemden şüphelenmek gerekir. Judith Butler'ın vurguladığı gibi, Lyotard'ı paradigmatik olarak ele almak, farklı kuramları bir gösterge altında bir araya getirmek, onları "sömürgeleştirmek ve evcilleştirmek, sentetik bir biçimde, ustalıkla aynı başlık altında toplamak, özgüllüklerini tanımayı reddet-

mek, onları okumamak, dikkatlice okumamak"tır.[2] Postmodernizme karşı yapılan eleştirilerde, Butler'ın da vurguladığı gibi, bir "kavramsal efendilik" havası, önce bir hile yapıp sonra kendisini tebrik eden bir tür iktidar var. Onunla mücadele etmenin yolu, bağlamların özgüllüğüne, farklılığa geri dönmektir. Ancak böyle bir yaklaşım, çağdaş Fransız düşüncesinin devrimciliğini doğru yargılayabilir. Bu seçki bana bu yolda atılmış bir adım gibi görünüyor.

Zeynep Direk
Temmuz 2004

---

[2] Judith Butler şöyle yazıyor: "Eğer Lyotard bu terimi kullanıyorsa, Lyotard'ı bir dizi yazarla birlikte aynı gruba koymak zor değilse, ve onun eserlerinde problematik bir alıntı bulunmuşsa, bu alıntı post-modemizmin örneği, bütününün bir göstergesi olarak kullanılabilir mi?
Anladığım kadarıyla post-modernizmin projesinin bir parçası, bu tür "örneklerin" ve "paradigmalar"ın anlatılmaya çalışılan şeyi tahakküm altına almaya ve silmeye yeltendiklerini göstermek, bunu sorgulamaktır. Zira burada "bütün", yani tahmin edilen genişliğiyle post-modernizmin alanı, bütünün bir numunesi ya da belirtisi olarak ele alınan örnekle etkili bir biçimde üretilmiş bulunmaktadır; gerçekte, eğer Lyotard örneğinde post-modernizmin bir temsilini bulduğumuzu düşünüyorsak, örneği alanın tümünün yerine geçmeye zorlamış oluruz ve böylece tüm bir alanı, eleştirmenin okumayı seçtiği bir metnin "post-modern" terimini kendisine uyan bir biçimde kullanan bir parçasına şiddet kullanarak indirgemiş oluruz." *Bkz.*: "*Olumsal Temeller: Feminizm ve "Post-modernizm*" Sorusu", Çev.: Zeynep Direk, *felsefelogos*, no: 15 2001/3, s. 21.

Sartre'ın Ontolojisi ve Özgürlük Ahlâkı Fikrinin Gelişimi

Serdar Rifat Kırkoğlu

Kitabın Sartre'la başlaması elbette çok anlamlı. Kitabın düzenleniş biçimi her şeyden önce kronolojik bir konumlandırma gerekçesine dayanıyor ve sanırım bunu, Hegel'in *Tinin Fenomenlojisi* adlı yapıtında sözünü ettiği türden bir çeşit bilincin ilerleyiş sırası olarak da düşünmemek gerek. Ama, kim bilir, doğal görünen bu sıralamanın belki de, daha derinlerde yatan ve psikanalitik denebilecek bir nedeni de olabilir. Belki, keşfedilmesi gereken bir çeşit "Baba ve Oğulları" teması. Sartre'ın yaşdaşları sayılabilecek Blanchot'yu ve Merleau-Ponty'yi dışta tutarsak, bu kitabın öznelerini oluşturan tüm öteki düşünürler de Baba'dan kopuşun temsilcileri gibi görünüyorlar. Yani, "epistemolojik kopuş" anlamında bir Baba'dan kopuş söz konusu ve bu kopuşun bir hayli tartışmalı ve hatta kavgalı olduğunu da biliyoruz. Şöyle ki, 1960'lı yıllarla birlikte ters yönde esmeye başlayan "yapısalcılık" rüzgârlarının etkisiyle artık "özne"den, "tasarı"dan ya da "otantik yaşam"dan değil; tam tersine, "yapı"dan, "kod"dan, "sistem"den söz etmeye başlayan muhalif bir düşünce iklimi bütün başatlığıyla felsefeye egemen olmuştu. Bir yanda, görüşleri artık fazlasıyla eski moda olan, aktüel felsefî söylemin dolaşım dilinden tümüyle kalkmış bulunan yaşlı bir baba figürü olarak Sartre – onun o işe yaramaz "Hümanizması" ve aslında bir hayaletten başka bir şey olmayan "özne" anlayışı – ve öte yandaysa, onun "Büyük Anlatılar" kategorisine giren manikeist sistemini, derin erüdisyonlara dayanan episteme darbeleriyle "ortadan kaldırmaya" girişen isyankâr oğullar: Michel, Jacques, Gilles ... "Kumsaldaki bir ayak izi olarak insan"; "arzu eden makine olarak insan"; "Süperego'su değil ego'su bile olmayan varlık olarak insan"...

Ne var ki, hep gözlemlediğimiz bir olgu daha söz konusu: Düşünce tarihinin kendisi bastırılmış olanın dönüş örnekleriyle doludur. Ya da, 70'lerin o gözde deyişiyle söylersek, "Le retour du refoulé"* her zaman için geçerli bir kavram olmuştur. Öyle görünüyor ki, "özne kavramı", yaşamakta olduğumuz 2000'li yılların başlangıcında, tıpkı İkarus'un küllerinden yeniden doğması gibi yeniden canlanarak bir ara kaybeder göründüğü bilgi kuramsal statüsünü yeniden kazandı. Sartre üzerine kapsamlı bir derlemenin editörlüğünü yapıp aynı çalışmada "Sartre ve öznenin yapıçözümü" başlıklı çok derinlikli bir inceleme kaleme almış olan Christina Howells'ın belirttiği gibi, son dönemlerde yayımlanan çalışmaların büyük bir çoğunluğunu, felsefî söylemden kalktığı ileri sürülen "özne" anlayışına bu geri dönüşün semptomatik örnekleri oluşturuyor. Sözgelimi, Foucault'nun 1982 Collège de France konferansı. Başlığı önce "*Herméneutique du sujet*" olup, daha sonra "*Herméneutique de soi*" olarak yayımlanmış olan çalışması. Keza Derrida, 1989'da yayımlanan *Après le sujet qui vient?* (Özne'den sonra kim geliyor?) çalışmasıyla uzun bir süre görmezden gelinen bu temaya dönme gereğini duymuştu. Bu örnekleri çoğaltabiliriz. Ama bu konferansın ana konusu Baba'yla Oğulları arasındaki çekişmenin ayrıntılarına girmek değil. Bu yüzden şimdi, oğulları tamamen bir yana bırakıp, Baba'nın kendisine gelelim.

Aslı aranırsa, Sartre'ın düşüncesine doğrudan bir giriş yapmak da beraberinde kaçınılmaz olarak birçok güçlüğü getirirmiş gibi görünüyor. Çünkü, karşımızda tek bir Sartre olmaktan çok, monolitik diye nitelendirebileceğimiz bir düşünce sistemi olmaktan çok, Marksizm deneyimiyle kökten bir dönüşüme uğramış olan ve Soğuk Savaş yıllarından başlayarak farklı bir kanalda akmaya başlayan, son derece esnek ve esnekliği oranında da nüanslı bir düşünce var. Sartre'ın düşüncesini iki ayrı dönem çerçevesinde yorumlamak gerektiğinin daha gerçekçi olduğunu düşünüyorum. Özgürlüğün "mutlak" bir değer olarak ileri sürüldüğü, 1943'de yayımlanmış olan *L'Etre et Le Néant* (*Varlık ve Hiçlik*) ile simgelenen birinci dönemle, "özgürlük"ten çok "özgürleşme" kavramının ön plana çıkmaya başladığı, *Critique de la*

* "Bastırılmış olanın geri dönüşü".

Raison Dialectique (Diyalektik Aklın Eleştirisi, 1960) ve Flaubert çalışmalarıyla ile simgelenen ikinci dönem.

Bu noktada uzunca bir parantez açarak, özgürlük kavramının tarih içindeki gelişiminin Sartre'ın kendi özgürlük anlayışının tarihsel gelişimiyle nasıl karşıt yönlerde gerçekleştiğini ve Sartre'ın düşüncesindeki böyle bir dönüşümün esas olarak hangi ana motivasyonlardan kaynaklanmış olabileceğini irdelemek istiyorum. Doğrusu, bu "motivasyon" sözcüğü tümüyle Sartreçılık karşıtı tınılar taşısa da, dönüşümün varlığını sonuçta bir şeye bağlamak da bir o kadar kaçınılmaz görünüyor.

Hegel, *Felsefe Tarihi Dersleri* adlı yapıtında, felsefe tarihinin, düşüncenin ancak kendini dalmış bulunduğu Doğa'dan kurtarıp özgürleştiği ânda başladığını söyler. Bir başka deyişle söylersek, felsefenin tarihi, aynı zamanda, özgürlük kavramının da tarihidir. Bu çalkantılı tarih boyunca birtakım filozoflar ısrarla insanın özünde özgür olduğunu savunurlarken, birtakım filozoflar da insanın gerçekte hiç de özgür olmadığını, özgürlüğün yalnızca bir sanı, bir yanılsama olduğunu ileri sürmüşlerdir. Yani, bir düşünce kampında belirlenimciler (deterministler) yer alırken öteki düşünce kampında belirlenmezciler (determinizm karşıtları) yer almıştır. İlk döneminde ateşli ve inatçı bir belirlenmezcilik taraftarı olmasına karşın Sartre da, sonuçta, kamp değiştiren düşünürlerden biri. Hannah Arendt, *Kültür Krizi* adlı kitabında, bu bağlamda çok çarpıcı bir saptama yapar. Özgürlük sorununun, Sokrates öncesi filozoflardan Plotinus'a gelinceye değin felsefe tarihinde belli başlı bir yer kaplamadığını ve daha çok "eylem" özgürlüğü, "siyasal" özgürlük olarak anlaşıldığını; ama Hıristiyanlığın ortaya çıkmasıyla birlikte, özgürlüğün bir "iç" özgürlük, bir "istenç" özgürlüğü olarak felsefî sorunların en tepesine oturduğunu belirtir. O zamana değin geleneksel metafiziğin uğraştığı kavramlar varlık, hiçlik, ruh, doğa, zaman, sonsuzluk vb. iken, Hıristiyanlığın ortaya çıkışıyla birlikte özgürlük kavramı da kendine bunların arasında önemli bir yer açar. Arendt'e göre, özellikle Aziz Pavlus ile Aziz Augustinus'un tanrıbilim ağırlıklı felsefeleriyle özgürlük önemli bir içerik dönüşümüne uğrar. Tarihsel olarak klasik Antikite'nin geç dönemlerine

rastlayan bu dönüşüm, özgürlük kavramını asıl alanı olan siyaset ve insan ilişkileri alanından, "istenç" dediğimiz iç alana taşımakla büyük bir çarpıtmayı da ortaya çıkarır. Çünkü böylelikle özgürlük sorunu yalnızca "özgür istenç" kavramına, ya da şöyle ifade edersek, Tanrı istenci karşısında (irade-î külliye), insan istencini (irade-î cüziye) ortaya koyan sınırlı bir içeriğe indirgenmiş olur. Yunan ve Roma Antikitesi'nde özgürlük her şeyden önce toplumsal haklarla ilgili siyasal bir kavramken, insanın iç yaşantısıyla ilgili bir kavrama dönüşür. Tıpkı Kant'ın, özgürlüğün Ahlâk yasasının varlık nedeni (*ratio essendi*) olduğunu vurgulaması gibi, Arendt de özgürlüğün siyasetin, varlık nedeni olduğunu vurgular: Arendt'e göre "iç özgürlük" daha çok siyasal özgürlüğün ortadan kalktığı ya da kalkmaya yüz tuttuğu, insanların dış dünyadan el etek çektiği içe kapanma dönemlerinde boy göstermektedir. Arendt, ayrıca, ben'in dış dünyadan korunduğu iç mekânı *gönül* ya da *akıl* kavramlarıyla karıştırmamak gerektiğini, çünkü ben'in içinde özgürlük mekânı olarak keşfedilen şeyin, gönül ya da akıl değil, *içsellik* olduğunu belirtir. Ona göre özgürlük kavramının böyle bir çarpıtılmaya uğramış olmasının başlıca nedeni, insanın biri "iç" diğeriyse "dış" olmak üzere birbiriyle bağlantısız iki ayrı parçaya bölünmüş olduğu düşüncesidir ki, bunda Hıristiyanlığın ortaya çıkmasının büyük rolü vardır. Hıristiyan düşüncesi, insanın dış dünyada bir köle olsa da, *iç* yaşantısında pekâlâ özgür olabileceğini ya da en azından kendini özgür olarak hissedebileceğini vaaz etmektedir. İşte Arendt'in özgürlük kavramının çarpıtılması olarak yorumladığı tarihsel gelişim budur; yani, "eylem özgürlüğü" yerine bir "iç özgürlüğün" konulmuş olması.

Peki, Hannah Arendt'in bu can alıcı saptamasıyla ilgili parantezi kapattıktan sonra, tanrıtanımaz varoluşçuluğun en ısrarlı savunucularından biri olan ve felsefesinin odağına, düalist değil de monist bir varlık anlayışını koyan Sartre'ı, Arendt'in itiraz noktaları açısından nasıl bir çerçeve içine oturtabileceğiz? Sartre, böylelikle, "iç" özgürlük anlayışına yakın olan felsefesiyle, insanı biri iç, diğeri dış olmak üzere düalist bir bölünmeye mi uğratmış oluyor? Ya da böyle bir bölünme Hıristiyanlıkla birlikte ortaya çıkmışsa, bu perspektif içinde

Sartre'ın tanrıtanımazlığı hangi çerçevede yorumlanabilir; ya da şöyle dersek, Sartre nasıl olur da Hıristiyan düşüncesine yakın bir felsefî tutumun kavramlarına benzer kavramlar geliştirmiş olabilir? Bu sorular çoğaltılabilir, ama bu noktada söylenmesi gereken en önemli husus, Arendt'in *"içsellik"* adını verdiği şeyin, Sartre felsefesinde bilincin mutlak "özerkliğine" karşılık geliyor olması. Ayrıca, idealizme de realizme de eş uzaklıkta durmaya çalışan Sartre'ın ilk dönem felsefesini, sırf özgürlük kavramına verdiği mutlak değerden ötürü, bir çeşit "bilinç idealizmi" şeklinde yorumlamak da pek yanlış olmayacaktır. Şunu belirtmek gerekir ki, Sartre'ın ilk döneminde ortaya koyduğu ontolojinin Ahlâksal uzanımları, onun "ele geçirmeye" değil de "yapmaya" dayalı eylem anlayışıyla tutarlılık gösteriyor. Bir başka deyişle, Sartre'ın ilk döneminde savunduğu Ahlâk anlayışı bir "başarı" Ahlâkı değil. Kısacası, pragmacı felsefeye uygun düşen, bir "ele geçirme" Ahlâkı değil. Sartre için eylemlerin sonuçları değil, eylemi yapan kişinin edimini özgürce seçip seçememesi önemli. Yani, onda, istencin belli bir şekilde kullanılmasını öngören "iç" özgürlük ön plana çıkarken, bir sonuca ulaştırılması istenen eylemin sadece yapılabilirliğine bakan siyasal anlamdaki "dışsal"' özgürlük birinci dönem felsefesinde hiçbir ağırlık taşımıyor. "Özgürlük" değil de "özgürleşme" kavramının ağırlık kazanmasını ve Sartre'ın da özgürlüğü Marx'ın düşündüğü anlamda bir çeşit "zorunluluğun bilinci" olarak kabul etmesini, onun ancak ikinci dönem felsefesinde, fenomenolojik değil de daha çok bir sosyal ontoloji olan *Critique de la Raison Dialectique*'in birinci ve ikinci ciltlerinin yayımlanmasıyla görüyoruz.

Bu noktada sormamız gereken önemli bir soru daha var: Felsefî anlamdaki özgürlük kavramıyla siyasal özgürlük kavramı birbirleriyle gerçekten de çelişmekte midir? Böyle bir çelişkinin varolup varolmadığı ya da bu durumun, bir çelişkiden çok, bir *karşıtlık* olarak görülüp görülemeyeceği, sorunun esas can alıcı noktasını oluşturuyor. Mantıksal açıdan, birbirine karşıt iki şeyden her birinin kendi başına varolabileceğini, oysa çelişen iki şeyden her birinin ötekinin varlığını ortadan kaldırması gerektiğini biliyoruz. Soruna bu görüngeden

baktığımızda, felsefî özgürlük kavrayışıyla siyasal özgürlük kavrayışı arasındaki görünüşteki uyuşmazlığın, belki aslında bir çelişkiden çok bir karşıtlık olarak görülmesi gerektiğini söyleyebiliriz. Sartre ilk dönem felsefesinde özgürlük/zorunluluk ikilemi üzerinde yoğunlaşmışken, ikinci döneminde, Marksizmin toplum felsefesi aracılığıyla, düşüncesini daha çok özgürlük, baskı ve yabancılaşma kavramlarına yöneltmeye başlamıştır. Bu yüzden özgürlük, Sartre'ın Marksizmin etkisi altına girdiği ikinci döneminde, daha çok "olmadığı şeyle", yani özgürlüğün uğradığı "yabancılaşma" kavramıyla tanımlanır duruma gelmiştir. Sartre'ın ikinci dönemine damgasını basan "yabancılaşma" kavramı, özgürlükten uzaklaşmanın tâ kendisidir.

Burada, bir gereklilik olarak gördüğüm bu dönemselleştirme kaygımdan ötürü, Sartre'ın ontolojisinin ve özgürlük Ahlâkı anlayışının çerçevesini zorunlu olarak biraz daha geniş tutmak, *Varlık ve Hiçlik*'in sınırları dışına çıkmak ve düşüncesinin yıllar içinde nasıl bir dönüşüme uğradığını, hangi uğraklardan geçtiğini ana hatlarıyla irdelemek istiyorum. Amacımın daha çok, düşüncesinin genel bir görünümünü vermek olduğunu da söyleyebilirim.

Bildiğiniz gibi, Sartre'ın popüler dilde "varoluşçuluk" terimiyle adlandırılan düşüncesi, etkisini en çok İkinci Dünya Savaşı'nın bitiminden itibaren göstermeye başladı ve tüm dünyada geniş kitlelere ulaştı. Varoluşçuluğun bir düşünce akımı olmasının yanı sıra, herkesin kendince yorumladığı bir sosyal olgu yanı da vardı. Onun, savaş yorgunu insanların beklentilerine ve özlemlerine şu ya da bu biçimde bir yanıt vermesi düşünülüyordu. Aslı aranırsa Sartre, bu indirgeyici "varoluşçuluk" nitelemesini hep, üzerine yapıştırılıp kalan bir etiket olarak gördü ve onu istemeye istemeye kabullendi. Öğretisini bir "izm"in sınırları içinde sıkıştırmak, özü gereği tanımlanmaz olan "varoluş"u tanımlamaya kalkışmaktı ki felsefî açıdan bu, çelişkinin tâ kendisiydi. Nitekim, Personalizmin öncülerinden Emmanuel Mounier de, 1947'de yayımlanan kitabına çok haklı olarak, *Varoluş Felsefelerine Giriş* başlığını koyma gereğini duymuştu. Çünkü ona göre de, bir değil birden fazla varoluş felsefesi vardı ve bunlar birçok ortak özelliğe sahip olmakla birlikte çok sayıda noktada birbirlerinden radikal şekil-

de ayrılıyorlardı. Şimdi gözümüzün önüne şöyle bir varoluşçular ağacı imgesi getirelim ve Sartre'ın bir dalı olduğu bu ağacı köklerinden yavaş yavaş yukarı doğru çıkarak inceleyelim. Köklerden birinde Antikite düşünürü Sokrates yer alıyor, çünkü Sokrates İyonyalı Doğa düşünürlerinden tamamen farklı olarak, felsefenin her şeyden önce insanı, onun Ahlâk sorunlarını tartışması gereğini vurgulamıştı, bu özelliğiyle Sokrates, varoluş felsefeleri için gerçek bir ata kimliğini taşıyor. Köklerde ondan başka Roma'nın Stoacı düşünürleri, Geç Helenistik dönem teologu Aziz Augustinus, XII. yüzyıl teologu Aziz Bernard var. Şimdi gövdenin başlangıç noktasına geldik ve burada XVI. yüzyılın ünlü düşünürü Pascal'i görüyoruz. Gönül kavramını Akıl'ın üstüne koyup Hıristiyanlığın "içsellik" kavramına oldukça yakın duran Pascal'i. Biraz daha yukarı çıktığımızda istençli hareket kavramını savunan XVIII. yüzyılın Fransız düşünürü Maine de Biran'ı görüyoruz. Ve böylelikle gövdenin ortasına geldik. Burada kimi görüyoruz? Felsefe tarihinde Kopenhaglı Sokrates lâkabıyla anılan ve "Varoluş" kavramını felsefesinde ilk kez günümüzde kastettiğimiz anlamında kullanmış olan, Danimarkalı sistem karşıtı düşünür Kierkegaard'ı. Yani, Hegel'in amansız can düşmanını! Gövdenin sona erip de sağa ve sola yönelen iki ana dalın başlangıç noktasında, Husserl'in fenomenoloji öğretisi karşımıza çıkıyor. Husserl'in başlı başına bir özler bilimi olarak temellendirmek istediği – öteki varoluş filozoflarıyla Sartre'ın ondan ayrıldığı kritik nokta burası – ancak varoluş filozoflarının "varoluş Husserl'in düşündüğü anlamda parantez arasına alınabilecek bir gerçek değil, hakikatin ta kendisidir" deyip, sadece bir yöntem olarak kullanmayı yeğledikleri fenomenoloji. Sola doğru genişleyen ana dalın başlangıcında, yüksek sesle Tanrı'nın öldüğünü ilân eden Nietzsche var. Ve onu, Sartre'ın birçok temel kavramını alıp değiştirerek kullandığı ve pek çok şey borçlu olduğu, velinimeti Heidegger izliyor. Nihayet ağacın soldaki bir uç dalında, varoluş felsefelerinin tanrıtanımaz kanadının son temsilcisi olan, bu yazıda düşüncesinin genel yönelimlerini görmeye çalıştığımız Sartre var. Ağacın sağa yönelen ve teist çizgide olan ana dalı, personalizmin öncülerinden Mounier'yi ve ayrıca Gabriel Marcel ile Karl Jaspers'ı taşıyor. Ve daha sonra yukarı doğru Şestov, Berdyaev, Solovyev, Karl Barth gibi birçok dalcıklar görüyoruz.

Böyle ayrıntılı bir düşünce soyağacını verme gereğini duymamın nedeni, Sartre'ın düşüncesine kaynaklık etmiş olan çok sayıda filozofun bulunması ve onun bilgi kuramı anlayışında alttan alta bir çeşit senkretizmin, yani bağdaştırmacılık izlerinin göze çarpması. Sartre, 1943'de yayımlanmış olan *Varlık ve Hiçlik* adlı temel yapıtında, hem idealizm hem de realizmle hesaplaşmaya girişirken tercihini daha çok realizmden yana koymuş görünür ama, ilerde açıklamaya çalışacağım kavramlardan "kendinde-varlık"ın "kendi için varlık"a göre öncelliği ve bilincin kendine ait hiçbir içeriğinin bulunmaması gibi savlarla ve neredeyse tersine bir yönelimle, bir "bilinç idealizmi"ni benimsemiş olduğunun ipuçlarını da verir. Şu da var ki, Sartre'ın hesaplaştığı filozofların çoğu farklı türde idealizmlerin temsilcileridir. Felsefe tarihinde "nesnel idealizm"in en büyük sözcüsü sayılabilecek Hegel, "öznel idealizm"in temsilcisi Descartes; "transandantal ben" kavramını reddetmekle birlikte "yönelmişlik" (intentionalité) ilkesini, felsefesinin odağına koyduğu Husserl; ve tabii ki, "fenomen-numen" ikiciliğini tamamen reddettiği "eleştirel idealist" Kant.

Bu birinci döneminde üzerinde özellikle durmak istediğim iki yapıt var: 1936'da yayımlanan *Ego'nun Aşkınlığı* (*La Transcendance de l'ego*) ile 1943'de yayımlanan ve özgürlük felsefesinin temelini oluşturan kavramların ayrıntılı fenomenolojik tasvirlerinin yapıldığı ve "mutlak" özgürlük anlayışının savunulduğu *L'Etre et le Néant* (yani, Varlık ve Hiçlik). Önce, Husserl'le hesaplaştığı *Ego'nun Aşkınlığı* üzerinde durmak istiyorum.

Sartre'ın 1934'de burs alarak gittiği Berlin Enstitüsü'ndeki çalışmalarının ürünü olan ve felsefesinin çıkış noktası bakımından asli bir önem taşıyan *Ego'nun Aşkınlığı*, ne yazık ki bir hayli gölgede kalmış ama kendi düşünsel gelişimi bakımından son derece önemli açılımlar getiren bir yapıttır. Sartre bu yapıtında, Husserl'in "*Her bilinç bir şeyin bilincidir*" şeklinde ifade edilen temel ilkesinden yola çıkarak bilinç ve Ego kavramlarının ayrıntılı bir fenomenolojik analizine girişir: Sartre'a göre; eylemlerin, duyguların, düşüncelerin kaynağı olan bir iç ben ya da "ego" yoktur. Sözgelimi, bir kitabı okurken ya da araba kullanırken bir ben bilincine sahip değilimdir. Ben, ancak refleksif bir düşünüm edimiyle ortaya çıkar. Ego ancak, geçmişteki psişik et-

kinlikleri üzerine düşünen bilinç tarafından oluşturulur. Yani Ego, daha önceki deneyimlerin psişik kalıntılarından yaratılır ve onların ideal ve dolaylı birliğini temsil eder. Ben denilen şey düşsel bir yapıntıdır, bilincin dışındadır. Ego dediğimiz şey bilincin sentetik bir ürünüdür, birlik sağlayan değil birleştirilmiş olandır, içkin değil aşkındır. Ego, dünyaya ait bir nesnedir. Tıpkı, suyun altından görülen çakıl taşı gibi donuk bir nesnedir. Sartre, Husserl'e karşı olarak, Ego'nun transandantal değil de, transandan, yani aşkın olduğunu söyler. Sartre için sadece bilinç trandandantal'dır ve kökensel olarak da kişisel değildir, en azından kişisel-öncesidir (pré-personelle'dir). Ben'in birlik ve kişiliğini olanaklı kılan şey refleksif edim aracılığıyla, bilincin tâ kendisidir. Sartre, Kant'ın "*'Düşünüyorum' bütün tasarımlarımıza eşlik edebilmeli*" savıyla görüş birliği içinde olduğunu söyler, ama öte yandan da bu saptayımını, insanın kendi bilincinde olmasının, yani irrefleksif düşünüm ediminin, bilinç için sürekli bir olanak olduğu yolunda yorumlar. Daha sonraki tasvirlerinde Kantçı tınılarından ötürü 'transandantal' terimini hiç kullanmaz. Sartre'ın bilincin içini inatla boşaltmak istemesi, epistemolojik tutumu açısından son derece tutarlı, ama aynı zamanda zorluklar çıkaran bir yönsemedir. Sartre Ego'yu bilinçten tamamen kapı dışarı etmek ister, çünkü *Varlık ve Hiçlik*'te göreceğimiz gibi, insan gerçekliğiyle ya da bir başka deyişle bilinçle özdeş tutulan "kendisi için varlık" kategorisinin içinde, kendine ait hiçbir içerik olmamalıdır, yani onda "kendinde varlık" kategorisinin izini taşıyan hiçbir yabancı unsur bulunmamalıdır. Yoksa, deyim yerindeyse bütün o devasa varlıkbilimsel mimari, tıpkı iskambil kağıdından inşa edilmiş minyatür bir şato gibi, hafif bir vuruşla çöker gider!

Sanırım, bu girizgâhtan sonra, *Varlık ve Hiçlik* şatosunun aşılmaz kapılarının önünde durmaya hak kazandık. Şimdi yavaş yavaş bu kapılardan içeri girmeye çalışalım. Ama, doğrusu, bir kez içeri girdikten sonra dışarı çıkabilmeyi pek garanti edemem!

"Fenomenolojik varlıkbilim üzerine bir deneme" alt başlığını taşıyan *Varlık ve Hiçlik* hem içeriği hem de anlatım ve üslup özellikleri bakımından klasik felsefe yapıtlarından bir hayli farklılık gösterir. Sartre yapıtında sadece kuru kuruya kavramlarla değil, "fenomen"le-

rin kendilerini bilince açtığı, çeşitli durumların ayrıntılı tasvirleriyle – sözgelimi "kendini aldatma" (*mauvaise foi*) kavramının genç bir çiftin davranışlarının tasviriyle anlatımı – ve ayrıca da, aynı kavramın farklı şekillerde anlatımına olanak veren totolojilerle (eşsözlerle) ilerler. Bu açıdan *Varlık ve Hiçlik* aynı zamanda felsefî bir antropoloji olarak da görülebilir. Ama tabi her şeyden önce varoluşsal kavram dayanakları olan bir antropoloji.

700 sayfayı bulan bu sık dokulu kitabının ilk cümlesinde Sartre, "modern düşüncenin, varolanı, kendisini ortaya koyan görünüşler dizisine indirgeyerek büyük bir gelişme kaydettiğini," belirtir. Böylelikle, felsefeyi rahatsız eden çok sayıda düalizmi aşmak ve onların yerine fenomen'in tekliğini koymak mümkün olabilecektir. Böylelikle, ilk elde söylenmesi gereken, içsel ve dışsal karşıtlığının ortadan kalkmasıdır. Bir başka deyişle, varolanın gerçek doğasını görünüşten gizleyen anlamında bir dışsal yoktur. Kantçı anlamda bir numen, fenomenlerin ardında yatan ve hiçbir zaman bilinemeyecek olan bir öz yoktur. Varolanı gösteren görünüşler ne içsel ne de dışsaldırlar. Ayrıca fenomen kavramı sadece duyulur görünüşle de sınırlı değildir. Bütün duygular, arzular, politik kurumlar, bunların hepsi birer fenomendir. Görünüşlerin hiçbiri bir diğerinden daha ayrıcalıklı değildir. Varolanın varlığı tamı tamına göründüğü şeydir. Fenomen, hem görece hem de mutlak özellikler taşır; çünkü "görünmek" edimi özünde kendisine görüneceği bir bilinci varsayar. Ancak bunun, Kant'ın "Erscheinung" kavramı gibi çifte bir göreceliği yoktur; omzunun üzerinden, gizli kalan bir varlığa doğru işaret etmez. Kendini mutlak şekilde gösterir.

Öte yandan, fenomenin varlığı varlık fenomenine indirgenemez. Varlık fenomeni varlığın fenomenötelliğini (*transphenomenalité*) gerektirir. Bundan asıl anlaşılması gereken şudur: Fenomenin varlığı fenomenle aynı zaman ve uzama yayılmasına karşın, fenomenal koşulla sınırlı kalmaz – bu koşul ancak kendini ifşa ettiği sürece var olacaktır – ve dolayısıyla onun hakkında sahip olduğumuz bilgiyi aşar ve ayrıca bu bilginin temelini oluşturur. Peki, Sartre'a göre, bu fikri sınır noktasına götürüp görünüşün varlığının varlığın görünüşü olduğunu söylersek ne yapmış oluruz? Sartre'ın dediğine bakarsak, Berke-

ley'in ünlü "*esse est percipi*" – yani, varolmak algılanmaktır – görüşüne yeni bir kılık giydirmiş oluruz ki Husserl'le takipçilerinin "fenomenolojik" indirgemeyi gerçekleştirdikten sonra – bir başka deyişle "dünya"yı ve "varoluşu" paranteze aldıktan sonra – yapmaya çalıştıkları da odur. Sartre'a göre onlar, *noesis*'i – yani düşünme ediminin kendisini – gerçek olarak görürlerken, *noema*'yı – yani düşünme nesnesini – gerçekdışı saymaktadırlar.

Oysa Husserl, sıkı bir bilim olarak kurmak istediği kendi fenomenolojisinde, bilgi ve anlam edimlerinin dünyanın varoluşuyla kazanacak hiçbir şeyi olmadığı gerekçesiyle bunların paranteze alınması gerektiği görüşünü savunmaktadır. Sartre'a göre böyle bir fenomenoloji anlayışı tümüyle anlakçı ve usçu tarzda kurulmuş bir felsefe sistemi oluşturmaktadır. Oysa hem Heidegger hem de Sartre için fenomenoloji, varolanın varlığını ortaya çıkarmaya yönelik bir yöntemdir ve her türlü tümdengelimi reddeder. Bu yüzden de, sadece görünüşlerin dolaysız algısıyla uğraşır.

Sartre'a göre, "her bilinç bir şeyin bilinci olduğu için" bilinç temelde, kendisi bilinç olmayan, bilgiden önce varolan ve bilgiden bağımsız olan bir şeyin varlığını içermektedir. Bilinç mevcudiyete sahip olmak anlamında bir varlık değildir, töz de değildir. Sartre bilince "tözsel olmayan mutlak" adını veriyor. Bilincin varoluşu sadece dünyayı, dışsal gerçekliği açımlama, ifşa etme etkinliğiyle sınırlıdır.

Şimdi de Sartre'a göre Varlık'ın varolma kiplerine gelelim. Sartre iki temel varlık kategorisini birbirinden ayırıyor. Bunların birincisi "kendinde varlık" (*L'être en soi*) ikincisi ise "kendisi için varlık" (*L'être pour soi*). Ayrıca iki "kendisi için varlık"ın birbiriyle ilişkisinden doğan üçüncü bir varolma kipi daha var: "başkası için varlık" (*L'être pour autrui*). Sartre, "kendinde varlık" ve "kendisi için varlık" terimlerini Hegel'den almış, ama onlara çok farklı içerikler vermiştir.

"Kendinde varlık"tan başlayalım. Sartre göre, "kendinde varlık" sadece vardır. Gramatikal anlamda "Kendine varlık" vardır diyebiliriz ama, varoluyor diyemeyiz, çünkü sadece olduğu şeydir, oluşa tabi değildir. Mutlak bir doluluk, kapalılık, içkinliktir. Ne aktiflik, ne de pasifliktir. "Kendinde varlık" ne olanaklı olandan türetilebilir, ne de zorunlu olana indirgenebilir. Bu anlamda salt olumsallıktır (*contin-*

gence). Yani, varolması da olmaması da eş ölçüde olasıdır. Sartre, bundan, "kendinde varlık"ın kendi kendini yaratmış olduğu sonucunu da çıkarmamamız gerektiğini söyler, çünkü böyle bir belirleme onun kendine öncel olduğu varsayımını da birlikte getirir ki bu olanaksızdır. Bu perspektiften bakıldığında Sartre'a göre "yaratılışçılık" kuramı, Almanların "*Selbstandigkeit*" (yani, kendine yeterlik) dedikleri şeyi varlıktan çekip alarak onu tanrısal bir öznellik içinde yok etmektedir. Sözün kısası, "kendinde varlık" yaratılmış olsa dahi, yaratılış açısından açıklanmaz olurdu, çünkü o varlığını yaratılış ötesinde varsaymaktadır. "Kendinde varlık" aynı zamanda fenomenin varlığıdır ve onun hakkında sahip olduğumuz bilginin üzerinden geçip gider. Mutlak bir ilişkisizliktir. Onun bu anlamda, belli bir zamansallığı bile yoktur. Zaten uzam ve zaman Sartre'a göre sadece insana özgü bir olgudur. "Kendinde varlık" zamandışıdır. "Kendinde varlık", ayrıca, bilinç-olmayan'dır. "Kendinde varlık" bilincin, yani "kendisi için varlık"ın ekstasis'lerinden* biri olan zamansallığa sahip değildir. Ve "kendinde varlık", fazladandır... Bu noktada bir ân soluklanıp, boğucu olmaya başlayan sık kavram ormanının arasında kendimize felsefî bir hikâye molası verelim. Sartre 1938'de yayımlanan ünlü *Bulantı* romanının birkaç pasajında, toplumdışı kahramanı Antoine Roquentin'e "kendinde varlık"ın bu olumsallık niteliğini derinden derine hissettirir ve birtakım derin yaşantıların (*des éxperiences veçues*) çok çarpıcı betimlemelerini yapar. Bu betimlemelerden biri de şudur: Antoine Roquentin bir belediye parkında oturmuş, dalgın dalgın, bir ağacın toprak seviyesindeki gövdesine, toprağın içine doğru uzanan kökün başlangıç noktalarına bakmaktadır. Ve ağaç birdenbire gerçekdışı bir görünüme bürünüp Roquentin'in gözüne gerçek bir ağaçtan tamamen uzak, yabancı, tuhaf bir halde görünmeye başlar. Roman kahramanı onu o ân, olağan bir ağaç olarak değil de, fazladan olan, hiç bir zorunluluk taşımayan, tümüyle nedensiz olan "kendinde varlık" gibi görmeye başlamıştır. Ve işte yine o ân, kendi varlığını onunla özdeşleştirip varoluşsal bir bulantı duyar. Oysa o, tıpkı müzik no-

* Kendi dışında duruş, kendinden geçişlilik. Heidegger zamanın üç ex tase'ı olduğundan söz eder. Bunlar geçmiş, şimdi ve gelecektir.–*der*.

taları gibi kesin ve zorunlu olmayı arzu etmektedir. Zihninde hep "*Some of these days...*" diye başlayan bir caz ezgisinin nakaratı vardır. Bir başka deyişle Antoine Roquentin, aynı ânda "kendinde varlık olan bir kendisi için varlık" olmayı arzulamaktadır. Yani, olanaksız bir arzunun ardında koşmaktadır. Sartre için insan biraz da bu yüzden "nafile bir tutkudur. ("*L'homme est une passion inutile*")

Ve şimdi de gelelim "kendisi için varlık" (*L'être pour soi*) kategorisine. "Kendisi için varlık", kısaca, bilinçle ya da bir başka deyişle söylersek, bilinç sahibi bir varlık olarak insan gerçekliğiyle özdeştir. "Kendisi için varlık," "Kendinde varlık"ın olumsuzlanması (*négation*) olarak ortaya çıkar ve "kendisi için varlık" bilgi edimiyle varlığın içine olumsuzlamayı sokar. Zaten Sartre'e göre, "olumsuz yargılar", "sorgulama", hatta "yıkım" edimleri "kendisi için varlık"ın asli varolma tarzlarıdır. "Kendisi için varlık" "kendinde varlık'ın" hiçlenmesidir (*néantisation*) ve kendisi aynı zamanda bu *hiçlik*'tir. İnsan, hiçliğin dünyaya kendisiyle geldiği varlıktır. Sartre'a göre hiçliğin kendine ait bir varlığı yoktur, o bütün varlığını "kendinde varlık"tan alır. Sartre, bilincin kendine özgü bir içeriği olmadığını söylerken de aynı şeyi kastetmektedir. Bilinç bir varlık eksikliği, bir varlık arzusu olarak tasarımlanır. *Değer* olarak nitelediğimiz olguyu ortaya çıkaran da budur. "Kendisi için varlık" bir "kendinde kendisi için varlık olma"nın ardında koşar ama bu hiçbir zaman mümkün değildir. Bu yüzden, bir çeşit "kendinde kendisi için varlık " olarak düşünülebilecek Tanrı fikri de özünde bir çelişkidir. Bundan başka, Sartre'ın totolojik ifadesiyle söylersek, "kendisi için varlık" ne ise o değildir ve ne değilse odur. Her "kendisi için varlık" özel bir "kendinde varlık"ın hiçlenmesidir. Sartre, Hegelci anlamda bir Varlık/Hiçlik diyalektiğini reddeder ve Hiçlik'in, Varlık'ın *dışında* olduğunu ileri sürer. Varlık önce gelir, Hiçlik ya da totolojik deyişle Yok-Varlık onu izler. *Zamansallık* (*temporalité*), "kendisi için varlık"ın "kendinde varlık"ı sürekli hiçleme sürecinde deneyimlediği öznel durumdur. Zamansallık, Sartre'ın Heidegger'den aldığı bir kavram olup insan gerçekliğinin özünü oluşturur. Tıpkı uzam gibi zaman da insana özgüdür, yani tümüyle özneldir. "Kendisi için varlık" kişisel özellikte *değildir*, çünkü daha önce de belirttiğim gibi Sartre'ın *cogito* anlayışı *Ego*'yu dışta bı-

rakır. Ayrıca bilinç, *tözsel-olmayan* bir karakter taşır. Ona göre Descartesçı anlamda düşünen bir töz yoktur.

Sartre, bilincin kendi nesnesi olma girişimine "düşünüm" (*réflexion*) der. Düşünüm, "kendisi için varlık"ın kendine olduğu şey olarak görünme etkinliğidir ve iki çeşidi vardır. Düşünümlü (*réflexif*) bilincin, üzerinde düşünülen bilince *présence*'ı olan "saf düşünüm" – bu, bilincin kendi üzerinde bir katharsis yani arındırma çabasını gerektirir – ve "kendisi için varlık"ın kendi psişik durumlarını temaşa etmesi olan "saf olmayan" düşünüm edimi. Düşünümsüz bilinçte – Sartre buna "konumsal olmayan" (*non-positionelle*) kendi-bilinci de der – doğrudan doğruya bilgi değil, bilincinde olunan nesnenin örtük bir farkındalığı vardır.

Sartre ontolojisindeki bu iki temel varlık kipini ve düşünüm edimini tanımladıktan sonra, onun bilgi anlayışından kısaca söz etmekte yarar var. Sartre, her türlü bilginin sezgisel olduğuna inanır. Bu sezgi, Husserl'in düşündüğü anlamda şeyin bilinç karşısındaki mevcudiyeti (*présence*) değil, tersine, bilincin şey karşısındaki mevcudiyetidir. Bir başka deyişle söylersek, bir şeyin bilinci olmayan bilinç hiçbir şeyin bilinci değildir. Herhangi bir şeyin bilinç için mevcut (*présent à*) olması, "olumsuzlama" ile, ya da Sartreçı terminolojiyle söylersek "hiçlemeyle" (*néantisation*) gerçekleşir. Bu yüzden, Bilgi adını verdiğimiz olgu ne bir ilişki, ne bir nitelik ne de bir etkinliktir. Bilgi, "kendisi için varlık" bir şey için ... "mevcut" olduğu sürece "kendisi için varlık"ın özüdür. Az önce sözünü ettiğim bu olumsuzlama bir "iç" olumsuzlamadır; yani bir terimin olumsuzlanması aynı edim içinde öteki terimi oluşturur. Buna somut bir örnek verecek olursak şöyle diyebiliriz: "Ben bu masa değilim" önermesinde ifade edilen olumsuzlama aslında tamı tamına benim bilincimdir. Sartre, "büyülenme" (*fascination*) dediğimiz olayın kendi bilgi anlayışını çok daha somut bir şekilde ifade ettiğini belirtir. Şöyle ki, büyülenme olayında, *bilinen* şeyin alt üst edici kuvvetiyle sarsılırız ve bu özel durumda *bilen* özne ortadan tamamen kaybolur. Hiçbir zaman mümkün olmasa da "kendisi için varlık" âdeta "kendinde varlık"la özdeşleşmiş gibi olur. Sartre *Varlık ve Hiçlik*'te bu durumu kendi sözcükleriyle şöyle dile getiriyor: "*Büyülenmede ıssız bir dünyada devasa*

bir nesneden başka hiçbir şey yoktur." Kısacası Sartre'e göre Bilgi, "ayrımlaşmış nesneler" anlamında varlığın varolması gerçeğinden başka bir şey değildir. Demek oluyor ki, ayrımlaşmamış bütünselliği içinde "kendinde varlık"ın bilgisi mümkün değildir. Bilgi'nin var olabilmesi için, mutlaka tikel bir karakter kazanması gerekir.

Sartre'a göre "kendisi için varlık"ın son derece özgül bir başka özelliği daha vardır, ki Sartre buna *mauvaise foi*, yani "kendini aldatma" adını verir. "Kendini aldatma" yalandan farklı bir olumsuz tutumdur, çünkü insanın, gerçeği doğrudan doğruya kendisinden gizlemesi anlamına gelir. Sıradan yalan olayındaki olumsuzlama edimi bilinçle bağlantılı değildir ve sadece aşkın olanı, bir başka kişiyi erekler; oysa "kendini aldatma" olayında bilinç kendini aynı anda hem bir olgusallık (*facticité*) hem de bir aşkınlık (*transcendence*) olarak ortaya koyar. Bir başka deyişle bu olguda aldatanla aldatılan ikiliği söz konusu değildir; tam tersine, "kendini aldatma" olayı tek bir bilincin ***birliğini*** varsayar. Sartre insanın "kendini aldatma" olgusuna maruz kalmadığını, bunun bir *durum* olmadığını, temelde, bir niyeti ve tasarıyı içerdiğini vurgular. Yani "kendini aldatma" doğrudan doğruya bilinç tarafından seçilen bir olgudur. Sartre'a göre bu tuhaf paradoks Freud'un Ego ve Id düalizmi aracılığıyla da açıklanamaz, çünkü "kendini aldatma"nın gizlenmesi, aynı şeyin hem bilindiği hem üzerinin örtüldüğü, hem tanındığı hem gizlendiği, hem kabul edilip hem reddedildiği psişik bir organizmanın birliğini gerektirir ki Freud'un bilinçaltı kavramı bunu açıklayabilme yetisinden uzaktır. Sartre bu özgül olguyu daha somut biçimde açıklayabilmek için çok çarpıcı bir buluşma olayının fenomenolojik tasvirini yapar: Genç bir erkekle ilk randevusuna giden genç bir kadını düşünün, der. Kadının duyguları karışıktır ve ne istediğini pek bilmez. Kadın, erkeğin kendisi için beslediği duyguların pekâlâ farkındadır ama yine de ona duygularını açma fırsatını bir türlü vermez ve onun kendisine daha fazla açılmak için söylediği bütün sözleri ve dışavurduğu jestleri sadece sıradan sözler ya da jestlermiş gibi alır. İşte böyle bir durumda kadın bilerek, gerçeklikle idealleştirmeyi, olgusallıkla aşkınlığı birbirine karıştırmaktadır. Yani genç kadın, kendini aldatma içindedir. Ama bu aldatmayı doğrudan doğruya kendisi seçmiştir.

Değerleri insanî tasarının dışında birer mutlak olarak gören kişi, Sartre'a göre, "ciddi adam ruhu" (*L'ésprit de sérieux*) taşır. Oysa değerlerin hiç de insan gerçekliğinden bağımsız mutlak bir yanı yoktur, çünkü bu değerleri yaratan insanın tâ kendisidir.

"Başkası için varlık" (*L'être pour autrui*) ise "kendisi için varlık"ın üçüncü ekstasis'idir. Sartre'a göre, bu kategoriyle birlikte kendi ego'mun başkaları için bir *nesne* olarak varolduğu yeni bir boyut ortaya çıkar. İnsan bunu en derin şekilde *bakış* fenomeninde algılar. Birinin bize bakmakta olduğunu fark ettiğimizde, kendimizi bir nesne olarak görüp kendi kişisel dünyamızın çözülüverdiğini duyarız. O anda kendi benimizi adeta bir başkasının ben'i gibi algılarız. Bir başka deyişle, o bakış anında, "kendisi için varlığımız" bu niteliğinden sıyrılıp bir çeşit "kendinde varlık"a dönüşür. Hiç kuşkusuz bu ilişki mutlak değil, karşılıklıdır. Hegel'in felsefesinde Ego kendi değerini ancak karşısında bir Başkası varsa kazanmaktaydı. Kendi bilincimin yapısını oluşturabilmek için Başkası mutlak bir zorunluluktu. Sartre, Hegel'in bu görüşünde, Ego'nun Başkasının varlığını içerdiğini ileri süren Husserl'in görüşüne oranla daha büyük bir gerçek payı olduğunu teslim etmekle birlikte, Hegel'in ontolojik iyimserliğine karşı çıkar. Sartre'a göre Hegel bütünün birliğini olumlamakta, ama bilinçlerin çoğulluğunun yarattığı skandalı açıklayamamaktadır. Çünkü Sartre'a göre her bilinç bütünün bir uğrağıdır ve Hegel'in evrensel bilinç kavramı Kierkegaard'ın ısrarla sahip çıktığı somut birey olgusunu hiçbir şekilde göz önünde tutmamaktadır. Sartre'ın "başkası için varlık" kavramı bireysel bilinçlerin birbirleriyle çatışkılarını vurgulayan bir terimken, Sartre'ın bizzat birçok kavramını kullandığı Heidegger'in *Dasein* öğretisinde önemli bir yer tutan *Mitsein* ("birlikte-var olma") kavramı, bireysel bilinçler arasındaki çatışkıyı değil de, daha çok dayanışmayı vurgular. Heidegger için Başkası, benim için ne bir "alettir", ne de bilgimin bilgi olarak bir "nesnesidir". Gerçi Heidegger, 1945 Ekimi'nde Sartre'a yazmış olduğu bir mektupta, Sartre'ın *Mitsein* kavramı çerçevesinde kendisine yönelttiği eleştirileri az çok kabullenmiş görünür.

Bu temel kavramların içeriklerinin betimlenmesiyle Sartreçı anlamdaki "özgürlük" kavramının açıklanabileceği noktaya da az çok

gelmiş bulunuyoruz. Sartre'a göre, kendinde varlığın "dışında" olmak, varlıktan "yalıtılmış" olmak, varlıktan kaçmak, dünyanın nedensel düzeninin dışında kalmak, bilincin kendini geçmişinden koparak sürekli olarak geleceğine doğru yönelmesi, olanaklarının ardında koşması, işte bütün bunlar *özgür* olmak anlamına gelir. Aslında özgürlük belli bir tanıma sığmaz, sadece tasvir edilebilir. Çünkü bilincin bir özü, içeriği olmadığı gibi özgürlüğün de belli bir özü yoktur. Özgürlük, insanın, kendi olanaklarına doğru sürekli kaçışıdır. Dolayısıyla, tasarı sahibi bir varlık olarak insan gerçekliği bu özgürlüğün tâ kendisidir. Sartre'ın ünlü deyişle söylersek, "İnsan özgürlüğüne mahkûmdur." Çünkü özgürlük Sartre'da ontik bir boyuttur, normatif değil. Yani daha açıkçası Sartre'ın özgürlüğü, Kant'ın *sollen*'ı (olması gereken şey) anlamında bir özgürlük değildir. Kant, ***Pratik Aklın Eleştirisi*** adlı kitabında; özgürlüğün Ahlâk yasasının koşulu olduğunu, onun *ratio essendi*'si – yani varlık nedeni olduğunu – ama Ahlâk yasasının da özgürlük olgusunun deneyimine vardığımız özel bir durum, onun *ratio cognosendi*'si, yani bilme nedeni olduğunu söylüyordu. Kant için özgürlük, normatif bir nitelik içeren Ahlâk yasasından ayrı düşünülemez. Oysa Sartre için özgürlüğün deneyimine varmak için zorunlu olarak bir Ahlâk yasasıyla karşı karşıya gelmek söz konusu değildir, çünkü insan bu özgürlüğü her an omuzlarında bir yük gibi taşımaktadır. Yani Sartre için insan, yaşamının her ânında kaçınılmaz olarak bir çeşit Sisyphos'tur. Özgürlüğü omuzlarında bir kaya gibi taşıyıp duran ve yürüdüğü yer yokuş da olsa düzlük de olsa özgürlük denilen bu ağır kayayı taşımaya sürekli mahkûm olan bir Sisyphos. Dolayısıyla insan, eylemleriyle, seçişleriyle, kararlarıyla bu özgürlüğün getirdiği sorumluluğu her ân hissetmektedir. Özgürlük bu anlamda görece değil, mutlaktır. Özgürlüğün tek sınırı, yine kendisidir. Heidegger özgürlüğe böyle mutlak bir anlam atfetmez, ancak *Varlık ve Hiçlik* gibi 1943'de yayımlanmış olan *Vom Wesen der Wahrheit* (*Hakikatin Özüne Dair*) adlı yapıtında Sartreçı özgürlük anlayışına iyice yaklaştığının işaretlerini verir ve özgürlüğün "şeylerle özdeşleşmeksizin onların ötesine gitme yeteneği olduğunu" vurgular. Belirlenimcilik, yani determinizm, özgürlüğü "kendinde varlığın" kitlesel ağırlığı altında boğma çabasıdır ve kabul edilebilecek felsefî

bir görüş değildir. Sartre'a göre bilinçle özdeş bir kavram olan özgürlük, kendi içinde hiçbir şey taşımadığı için insan özgürlüğünü dışarıdan gelen hiçbir şey etkileyemez ya da belirleyemez. Bilinç ve özgürlük her türlü determinizmin dışında kalır ve mutlak bir özerkliğe sahiptir. Peki bizler, bu özgürlüğümüzün bilincine nasıl varırız? Sartre, özgürlüğün bilincine *içdaralması* (*angoisse*) duygusu içinde vardığımızı söylüyor. Özellikle Kierkegaard'ın bize bütün derinliğiyle betimlediği özgül bir durum olan içdaralması. Belirlenimciliği savunan kişi, insana özgü bir durum olan bu içdaralmasını tümüyle görmezden gelir ve onu sanki bir nesneymiş gibi alır. Sartre'ın, özgürlüğün "olumsuz" niteliğini, yani olumsuzlama edimiyle varolan niteliğini ilk keşfeden kişi olmakla övdüğü Descartes ise, savunduğu "ruhun tutkuları" görüşünden ötürü Sartre'ın eleştirilerinden kurtulamaz. Sartre'a göre tutkular da özgürlüğü etkileyemez, çünkü tıpkı Ego gibi tutkular da bilincin dışında kalırlar ve bir çeşit "kendinde varlık" kipi oluştururlar. Descartes; istenç yetisine özgürlük tanımakla birlikte ruhun tutkularının bu özgürlüğü kısıtladığını savunuyordu; Sartre'a göre bu görüş Descartesçı ruhbeden düalizminin olumsuz bir sonucudur. İlginç olan, Sartre için, tutku dediğimiz şeyin bile, insanın temel tasarısının bir veçhesi olması ve tıpkı bilinçli edim gibi seçilmesidir. Yani tutku, ya da heyecan, bir ereği göz önünde tutarak seçtiğimiz bir durumdur. Sözgelimi, çatışmaya girmiş olduğum rakibimin benden daha güçlü olduğunu hissetmem durumunda, cesaret gösterip ona meydan okuyabilir ya da ondan kaçabilirim. Birincisi, birtakım hesaplara dayalı olarak aldığım iradî bir karardır, ikincisi ise kendimi kaptırdığım korku duygusu dolayısıyla *seçtiğim* – yani bir kaçma kararını almaya yine de maruz kalmıyorum – ve en az birincisi kadar özgür, tutkusal bir tutumdur. Sartre'ın gözünde korku da cesaret kadar özgürdür ve Descartes'ın yaptığı gibi istenç ile özgürlük arasında bir ayırım yapmak gerekmez. Bu çetrefil ve paradoksal özgürlük anlayışına ilişkin çarpıcı bir örnek daha vereyim. Sözgelimi, Sartre'a göre, Adler'in "aşağılık kompleksi" durumu da kişisel bir seçimin sonucu olarak ortaya çıkmaktadır. Eğer kişi aşağılık kompleksinden kurtulmakta güçlük çekiyorsa bu, onun bu kompleksi sürekli olarak seçiyor oluşundandır. Yani, Sartre'ın bir başka kavramıyla ifade edersek, bu kişi sürekli bir "kendini aldatma" içindedir.

İnsan gerçekliği için "olmak" ve "eylemek" aynı anlama gelir. İnsan, somut durumlar içinde varolan ve sürekli tasarı sahibi olan bir varlıktır. İnsan kendini kendine Dünya aracılığıyla açınlar. "Kendisi için varlık" olgusallığından dolayı Dünya'ya kaçınılmaz olarak bağlanmıştır; Dünya onun seyrettiği bir şey değil, tâ bağrında olduğu bir şeydir. Ama insan gerçekliği olmasaydı, Dünya dünya olarak varolmayacak sadece ayrımlaşmamış kitlesel bir varlık olacaktı. Bu noktalarda Heidegger'in Sartre üzerinde etkisi açıkça görülmektedir.

Şimdi Sartre'a göre "durum" denilen şeyin ne olduğuna ve hangi öğelerden oluştuğuna bir bakalım. Durum, kısaca, "kendisi için varlık"ın dünyaya bağlanmasıdır. Onun hem olgusallığının hem de bu olgusallık üzerinde etkili olmak tasarısının ürünüdür. Sartre, durumun beş öğeden oluştuğunu söyler: "yerim" (*ma place*); "geçmişim" (*mon passé*); "çevrem" (*mes entours*); "türdeşlerim" (*mon voisin*) ve '"ölümüm" (*mon mort*). Bunları kısaca açıklamaya çalışayım: *Yerim*: İlk bakışta, insanın doğduğu yerin onu kaçınılmaz biçimde belirlediğini düşünürüz. Ücra bir köyde doğmuş olan bir çocuk belki de hiçbir zaman yüksek öğrenim yapma olanağını bulamayacaktır, deriz. Ancak Sartre'a göre, insanın bulunduğu yerin kişinin özgürlüğü üzerindeki etkisi doğrudan değil, *dolaylıdır.* Yer öğesi ancak bizim tasarılarımız açısından olumlu ya da olumsuz bir nitelik taşır. Yer öğesi kendi başına "nötr"dür. Yani bizim bir tasarıyı bir diğerine yeğlememiz, yerin bu nötr özelliğini değiştirmez, sadece seçimlerimin zorluk ya da kolaylık ölçüsünü değiştirir. *Geçmişim*: Sartre geçmiş'in "kendinde varlık" kategorisine sokulabilecek bir olgu olduğunu belirtir. Geçmiş, değiştirilemez, tamamlanmış olandır. Ancak Sartre bu özelliklerinden ötürü geçmişi yine de mutlak bir şey olarak görmez ve onun özgürlükle belli bir bağlantı içinde bulunduğunu söyler. Şöyle ki: İnsan dönüp kendi geçmişine belli bir anlam yakıştırarak onu bir çeşit değişikliğe uğratabilir. Sözgelimi, ailesindeki ünlü kişilerin yapıp ettikleriyle övünebilir ya da, tam tersine, onlar hiç varolmamışlar gibi davranabilir; yani kendi kişisel tasarısına göre, geçmişini farklı bir biçimde sahiplenir. Bir başka deyişle geçmiş, insanın özgürlük anlayışına göre kimlik kazanır. *Çevrem*: Sartre bu terimle insanın etrafındaki coğrafîmekânı değil, kullandığı "aletleri" kasteder. Durumun tıpkı öteki öğeleri gibi aletler de

benim kendi tasarıma göre belli bir anlam kazanırlar. Sözgelimi, son derece külüstür bir arabayla dünyanın bize göre çok uzak bir ülkesine, diyelim Nepal'e gitmek istediğimizi düşünelim. Böyle bir arabayla oraya asla ulaşamayacağımı, yarı yolda kalacağımızı söyleyen bir kişi açısından Nepal'e gitme tasarısı asla söz konusu olmayacaktır, ama ben her şeye karşın gitmekte diretirsem, bunun bütün sonuçlarına da katlanmak zorundayımdır. Yani, aletlerin benim tasarımdan ayrı bir varlıkları yoktur. *Türdeşlerim*: Sartre için "başkası için varlık" adı verilen bir başka varolma kipi olduğunu biliyoruz. Bu varolma kipini "bakış" fenomeninde ayrıntılı olarak gördük. Sartre'a göre, başkasının bakışıyla özne durumundan nesne durumuna düşmüş olan "kendisi için varlık" başkasının bakışına yine bir bakışla karşılık vererek bu nesne olma durumundan kurtulabilir ve o ana değin bir kendi başınalık evreni içinde yaşamakta olan "kendisi için varlık" bundan böyle öteki "kendisi için varlıklar"la ortak bir varoluşu paylaşarak "başkası için varlık" olarak varolmaya başlar. Tasarının özü, başkasının bakışına karşılık verip vermemekte yatmaktadır... Ve son öğe olarak *Ölümüm*: Sartre ölüm olgusunun insanî bir perspektif içinde ilk kez Heidegger tarafından yorumlanmış olduğunu belirtir. Nitekim Heidegger otantik insanı "ölüme doğru yürüyen" varlık (*Der Man zum Tode*) olarak tanımlamıştır. Heidegger'e göre ölüm aynı zamanda insanın bir olanağıdır. Ne var ki Sartre'a göre ölüm olgusu, insanın bütün tasarılarına bir anda son vermesinden ötürü, yani insanı insan yapan şeyleri bir kalemde ortadan kaldırmasından ötürü, bir olanak olarak düşünülemez. Çünkü ölüm, bu anlamda, bir saçmalığı (*absurdité*) içerir. Bu yüzden ölüm yaşama hiçbir anlam veremez. Nitekim Sartre, Malraux'nun, "Ölüm, insan özgürlüğünü bir yazgıya çevirir" sözünü de kendi görüşünü doğrulayan bir söz olarak bu bağlamda anar. Yani Sartre'a göre ölmekle, "kendisi için varlık" kipinden, "kendinde varlık " kipine geçmiş oluruz.

Yukarıda Sartre'ın düşüncesine monolitik bir bütün olarak bakmanın güçlüklerinden söz ettim. Daha önce de belirttiğim gibi Sartre, 1943 tarihli *Varlık ve Hiçlik*'de "mutlak" bir özgürlük anlayışını savunmaktaydı. Bir insanın ya tümüyle özgür olduğunu, ya da hiç ol-

madığını söylüyordu. İlk bakışta paradoksal görünen, ama kendi kavramlarıyla düşündüğümüzde son derece anlamlı olan ünlü deyişiyle "İnsan özgürlüğüne mahkûmdu". Çünkü özgürlük insanın bir özelliği falan değil onun tâ kendisiydi, bir başka deyişle onun ontik boyutuydu. İnsan gerçekliğinin kavramsal bir ifadesinden başka bir şey olmayan "kendi için varlık" kipinin "değer" ardında koşarken kendini zorunlu olarak bulduğu durumdu. Onun olgusallığıydı, yani *facticité*'siydi. Bu yüzden insan, demir parmaklıkların ardında da özgürdü; bu yüzden Sartre, "Kendimizi hiçbir zaman Alman işgali altında özgür hissettiğimiz kadar özgür hissetmemiştik" diyebiliyordu. İşte bu "mutlak" özgürlük anlayışı Sartre'ın felsefesinin ilerki dönemlerinde kökten bir dönüşüme uğradı. Hattâ o kadar uğradı ki, Sartre 1969 yılında İngiltere'de yayınlanan *New Left Review* adlı dergiye vermiş olduğu bir mülâkatta, böylesine mutlak bir özgürlük anlayışını geçmişte nasıl olup da savunabilmiş olduğunu, bundan ötürü gerçekten "skandalize" olduğunu, şaşıp kaldığını bizzat kendi ağzından itiraf etmişti. Şahsen ben, bu itirafın kendisinde bir entelektüel dürüstlüğünden çok, ayrıca şaşılacak çelişkili bir yan bulduğumu da ifade etmek istiyorum. Şu anlamda ki, Sartre özgürlüğün mutlak olmadığını ilk kez, 1952'de yayımlanan *Şeytan ve Yüce Tanrı* adlı piyesinde, bir türlü seçiş yapamayan ve yoksullarla ve mensubu olduğu Kilise arasında kalan kahramanı Heinrich aracılığıyla fark ettiğini de belirtmişti. Özgürlüğün gerçek anlamda mutlak olmadığını ilk kez o zaman anladım, demişti. Yani, 1969 yılında çok şaşırmış olduğunu söylemesi için aslında o kadar güçlü bir sebep de yok. Ama biz, onun bu şaşkınlığını anlamaktan çok özgürlük kavramının ikinci dönem felsefesinde nasıl bir boyut aldığını görmeye çalışalım.

Sartre *Varlık ve Hiçlik*'in Sonuç bölümünde, ontolojinin kendisinden doğrudan doğruya bir Ahlâk anlayışı çıkamayacağını, çünkü ontolojinin özü gereği "olması gereken"le değil, sadece "varolan"la uğraştığını belirtiyor ve ilerde, böyle bağımsız bir Ahlâk çalışması yayımlamayı vaat ediyordu. Vaat ettiği bu Ahlâk çalışması, ne yazık ki, ancak ölümünden sonra, 1984'de yayımlanan *Cahiers pour une Morale* (Ahlâk Üzerine Defterler) adlı yapıtla gün ışığına çıktı. Aslında bu

kitap, Sartre'ın 1947 – 48 arasında tutmuş olduğu notlara dayanan ve kendisinin bütünlüğüne kavuşmuş bir yapıt olarak görmediği, bu yüzden de yayımlamaktan kaçındığı bir çalışmaydı. Gerçekten de, Sartre'ın manevi kızı Arlette elKaim'in bir önsözüyle yayımlanmış olan bu tamamlanmamış çalışmada sergilenen düşünceler, daha çok kopuk kopuk paragraflar halindeydi ve metin, tematik bölümleme açısından hiçbir düzen içermiyordu. Seksene yakın referansla, taslak yapıttaki Hegel etkisi son derece belirgindi. Sartre'ın bu çalışmasında kendine yöneltti ği sorular, Ahlâk nosyonunun etrafında sürekli dönüp duran ama bir türlü kesin ve inandırıcı bir çözüm getirmeyen sorular niteliğini taşıyordu: Sözgelimi, yabancılaşmamış bir etik anlayışı mümkün müydü? Özgürlük kendinden kaçmak yerine kendine dönse ve kendini bir değer olarak alsa ne olurdu? Özgürlük, doğrudan doğruya kendi değeri dolayısıyla yabancılaşmış olabilir miydi? Yoksa özgürlük, zorunlu olarak, aşkın bir değerle ilişkisi içinde mi tanımlanmalıydı? Acaba yabancılaşma değer olarak değerin kendisinden mi geliyordu, yoksa sadece onun otantik olmayan tarzda kavranışından mı? Çalışmanın, kesin bir sonuca vardıramadığı formülasyonlar bunlardı. Gerçi Sartre değerler sınıflandırmasında en tepeye "cömertlik" kavramını yerleştiriyor ve bunun "başkası için varlık"ı bütünselliği içinde anlamak ve kabullenmek için temel bir kategori olduğundan dem vuruyordu ama, "cömertlik" kavramının kendi başına Ahlâkî bir temel oluşturabileceğine kendi de pek inanıyormuş gibi görünmüyor, her şeyden önce de, etik olgusunun temelini estetik'ten alamayacağını vurguluyordu.

Sartre'ın Ahlâk anlayışı üzerine son derece derinlikli denemeler yayımlamış olan Juliette Simont'a göre, *Ahlâk Üzerine Defterler* özgürlük kavramının sosyohistorik açılımı bakımından bir hayli kötümser bir görünüm sergiler. Sözgelimi Sartre, Hegel'in, efendi-köle ilişkisine iyimser tarzda yaklaşımını eleştirip, Hegel'de köleliğe içkin olan özgürleştirici faktörler bulunduğu görüşünü reddeder. Sartre'a göre Hegel, kölelik dünyasının *oluşturulmuş* örgüsündeki anlamı görmezden gelmektedir. Peki, bu anlam nedir? Kölenin Stoacı anlamda bir "iç özgürlük" anlayışına sahip olmasıdır. Efendi için, itaat

etmekten başka bir şey bilmeyen kölenin iç bilinci, onun arayıp da bulamayacağı bir şeydir, çünkü köleyi asla ayaklanmaya götürmez; tam tersine, kendi baskıcı sistemini sürdürmek için etkin bir araçtır o. Sartre, çalışmanın köle için özgürleştirici bir şey olduğu görüşünü tam bir soyutlama olarak görür, çünkü böyle düşünmekle Hegel köleliği *kalıcı bir kurum* olarak göz önünde tutmamaktadır. İşte bu nedenledir ki, özgürlüğün bir olumsuzlama olarak yeniden kazanılmasını özendirmez, tersine, boyun eğmeyi daha da meşru hale getirir. Üretilen şeyin "gerçekliği"ne gelince, bu köle için tamamen gerçekdışıdır. Köle onun anlamını bile bilmez. Sartre'a göre köle hırsızlık yapamaz; çünkü bu, efendinin varlığını bir Başkası olarak kabul etmek demektir. Sartre *Defterler*'de, açlık kavramına devrimci bir anlam atfetmez; açlığın özgürleştirici gücü, çok daha sonraları, *Critique*'in I. Cildinde karşımıza "ihtiyaç" kavramı olarak çıkar. Sartre'a göre, özgür eylem ve vazgeçilmez hak olarak "ihtiyaç", dünyanın değiştirilmesinde radikal bir kudrettir.

Defterler'de sergilenen yabancılaşma kavramı şu nokta üzerinde yoğunlaşır: Özgürlüğün, varlığa, maddesel anlamda girişi (*inscription*) dolayısıyla dönüşüme uğraması.

Şimdi, özgürlük kavramının iyiden iyiye nitelik değiştirmiş olduğu bir noktaya gelmiş bulunuyoruz. Yani, Sartre'ın II. dönem felsefesinin başlangıcına.

Sartre'ın gerçek anlamda "epistemolojik kopuş"unu simgeleyen *Diyalektik Aklın Eleştirisi* ve ona bir giriş olarak kaleme alınmış olan *Yöntem Araştırmaları* (Questions de Methode) onun ısrarla savunduğu "mutlak özgürlük" anlayışını bir yana bırakıp Tarih'in formel yapıları, toplumsal grupların diyalektiği üzerine kafa yorduğu bir sosyal ontolojidir. Bundan böyle temel sorunsalı, bir "durum" içinde varolan ve öznelerarası bir özellik taşıyan somut bilinçler çoğulluğunun Tarih denilen olguyu yapış tarzlarıdır. *Varlık ve Hiçlik*'teki temel kavramlar buraya bir çeşit kılık değişikliğine uğramış olarak girerler. Sözgelimi, "bilinç" artık "organizma", "arzu" ise "ihtiyaç" olmuştur. İlk temel kitabındaki "varoluşsal yalnızlık", "çatışma", "kendini aldatma" kavramları yerlerini "tarihsel olay", "birliktelik", "praksis",

"dizisellik", "füzyon" kavramlarına bırakmıştır. *Varlık ve Hiçlik*'te bir olumsuzluk hali olarak ortaya çıkan "ciddi adam zihniyeti" (*l'ésprit de sérieux*), *Diyalektik Aklın Eleşitirisi*'nde karşımıza bu kez "*pratico-inerte*" kavramı olarak çıkar. Sartre, ortodoks Marksizmin somut bireyi ele alışındaki yetersizlikleri ve donmuşlukları sürekli vurgulamakla birlikte, artık varoluşçuluğunu da iyice gözden çıkarıp onu Marksizmin kıyısında yaşayan "asalaksı bir ideoloji" olarak görmeye kadar gider ve mutlak özgürlüğün bir yanılsamadan başka bir şey olmadığını ilan eder.

Diyalektik Aklın Eleştirisi'nin 1960'da yayımlanan ve "Pratik Bütünler Kuramı" altbaşlığını taşıyan birinci cildinde Sartre, tikelden tümele geçişi sağlayacak gerekli araçlarla yöntemlerin günümüzün doğa bilimlerinde, geleneksel toplumbilimde ve insan bilimlerinde yeterince bulunmadığını ileri sürmekte ve yeni bir aklın gerekliliğinden söz etmektedir. Sartre'a göre bu akıl: Diyalektik Akıl'dır. Çünkü ancak bu akıl Varlık ile Bilgi arasındaki ilişkileri bütünsel olarak anlamaya olanak verecektir. Sartre, tarihsel "bütünleyiş" ile bütünleşen hakikat arasındaki ilişkinin, hem Varlık'ı hem de Bilgi'yi kapsayan devingen bir ilişki olduğunu vurgular.

Sartre "diyalektik" kavramından, "zaman içine yayılmış bir bütünlüğün sentetik birliğini" anlar. Bu kavram, Hegel'in tez-karşı tez-sentez üçlemi gibi tek yönlü bir yönelimi göstermez. Her öğenin, oluşturduğu bütüne göre anlamını kazandığı ama karşılıklı olarak da, bütünü parça olarak temellendiren bir bütün-parça ilişkisidir bu. Bütünlük aynı zamanda zamansallaşan bir bütünlüktür. Vurgulanması gereken bir başka husus da, Tarih'te tek bir Bütünlük'ün değil, bütünlüklerin varolmasıdır. Çünkü Sartre'a göre insanın kendisi "bütünleşmemiş bir bütünlüktür" (*une totalité detotalisée*). Ve Tarih'te bütünlükler olduğu gibi, her biri diğerine negatif anlamda bağlı olan diyalektikler vardır. Sartreçı diyalektik anlayışı Hegelci anlamdaki Aynı/Başkası ilişkisine benzese de ondan birçok bakımdan ayrılır:

1) Sartreçı anlamdaki diyalektiğin *olumsallığı* bakımından. Bu olumsallık durumu bilincin kendiliğindenliğiyle her türlü eyleme maruz olan "kendinde varlık"ın yüz yüze geldiği rastlantılardan kaynaklanır.

Hegel'de olduğu gibi tek yönlü değil, geriye dönüşlüdür. 2) Diyalektiğin temel öğelerini oluşturan "kendinde varlık" ile "kendisi için varlık"ın birbirine asla indirgenmez olan *heterojenliği* bakımından. Bir başka deyişle söylersek, "kendisi için varlık" organik bir bütüne hiçbir zaman bütünüyle entegre olmaz. 3) Sartreçı diyalektikte *düşsel* bir öğenin bulunması bakımından. Yani, hem bütünleştirici bir hedefi tasarlamak, hem de temel seçme tasarısına yüklenen yaratıcı anlamı gözetmek bakımından. 4) Sartre, diyalektiğin varlığındaki *yaratıcı özgürlük* öğesini vurgular. Hegel'in özgürlüğü, "zamansal bir art arda geliş olayına aktarılmış Spinozacı zorunluluk" olarak görmesini reddeder. Aynı zamanda da, "tarihsel olgunun yapıları arasındaki bağlantının Marx'ın arzu ettiğinden çok daha *gevşek*" olduğunu da söyler. Çünkü Sartre'a göre insan, koşulların bir yansıması değil, onların aşılışı ve icadıdır. 5) Ve son alarak, Hegel'in Tarih'i *tamamlanmış* bir olgu olarak görme fikrini reddetmesi bakımından ondan ayrılır.

Critique'te kendi sözleriyle şöyle diyor Sartre: *"Eğer diyalektik kapalı bir sistem değilse, insan şimdiki ânı belirsiz içinde yaşıyor olmalıdır. Ve belirsizlik içindeki bu yaşam bir mutlak olur, ama artık Hegelci mutlak değil, yaşanmışın [Le vécu] mutlaklığı... Beklenti, belirsizlik içinde alınan karar, iki seçenek arasında gidip gelme, şeçim – yani tamı tamına insanlık durumunun özellikleri – bunlar herhangi bir senteze entegre edilemezler, çünkü bunlar tam da sentezden çıkarılan şeylerdir."*

Hegel'in düşündüğünün tersine, Tarih'in, sonunda, kalıcı bir özgürlükle sonuçlanacağının hiçbir garantisi yoktur; "mutlak" bilinç pekala özgürlüksüzlüğü, uyumsuzluğu ve şiddeti de seçebilir.

Sartre'a göre "tarihsel olay" kavramının ilk özelliği, insanlık durumunun *ikianlamlılığını* paylaşıyor olmasıdır. İnsan gerçekliği "bütünleşmemiş bir bütünlük" olduğundan kendini entegre etmeye giriştiği herhangi bir bütünle hiçbir zaman tam olarak özdeş olamaz. Tarihsel olay bu özelliğinden ötürü de, "fiziksel nesneyle özgür *yaşantı* [Erlebnis] arasında aracı" bir ontolojik konumdadır. Tarihsel olay, hem fiziksel dünyanın yasalarına tâbidir – sözgelimi, bir posta güverciniyle mesaj gönderebilirim – hem de bu dünyanın rastlantıla-

rına açıktır – güvercin yolda herhangi bir nedenle ölebilir. Ama Sartre'a göre bu olay aynı zamanda amaçlı insanî eylemin bir ürünüdür. Dolayısıyla tarihsel olayda, zorunluluk-olumsallık türünden bir başka ikircikli durum daha ortaya çıkar.

Sartre için *praksis* kavramı "amaçlı insan etkinliklerinin bütünü" anlamına gelir; ve "bütünleyiş" kavramı, bu praksis'in birleştirici işlevini gösterir. *Yöntem Araştırmaları*'nda belirttiği gibi, bütünleyiş'in keşfetmesi gereken şey, edimin çok boyutlu birliğidir. Bütünleyiş, hem moral hem de epistemik bir işlevi belirtir. Bütünleyiş aynı zamanda, çelişkinin diyalektik zorunluluğunu kavramamızı gerektirir.

Bütünleyiş senkronik (yapısal), ya da diyakronik (tarihsel) olabilir. Bunlardan birincisi, olgudan hareket ederek geriye doğru gider ve olanağın biçimsel koşullarını (maddesel ya da varoluşsal koşullar da olabilir) araştırır. Sartre *Critique*'in I. Cildinde "geriye dönüşlü" yöntemi kullanarak, sosyohistorik gelişmenin temel biçimsel yasalarına, yani "dizi" ve "füzyon" kavramlarına, kurumlara ve onların diyalektik etkileşimlerine varmaya çalışmıştır. Sartre'a göre, bir kuyrukta beklemekte olan ve belli bir praksis etrafında toplanmamış, tasarıları birbirlerinden farklılık gösteren insanlar "dizisellik" oluştururlar; "füzyon" ise "dizisellik" kavramının tam karşıtıdır, burada insanî praksisler belli ve somut bir eyleme doğru yönelirler.

Bu noktada, Sartre'ın ikinci dönem felsefesine damgasını basan "*pratico-inerte*" kavramını belirtmemiz gerekiyor. "Pratico-inerte", bir anlamda, *Varlık ve Hiçlik*'in "kendinde varlık" kategorisine karşılık gelir ve anti-diyalektik bir karakter sergiler. Sartre, "pratico-inerte"in oluşturucu praksisleri olumsuzladığını söyler; ama bu olumsuzlama yıkarak ya da çözündürerek değil de, daha çok saptırma ve tersine çevirme yoluyla gerçekleşir. Yani, karşı-erekselliklere (*contre-finalités*) yol açarak. Sartre birçok örnek verir. Sözgelimi, tarihlerinin bir döneminde ülkelerindeki ormanları kesen Çinlilerin toprak kayıplarına uğramaları ya da İspanya'da II. Philip döneminde, merkantilist bir iktisat anlayışının sonucu olarak ülkeye giren aşırı miktardaki altının sonuçta, hızla tırmanan bir enflasyona yol açması gibi. Sartre "pratico-inerte"e "ataletin gücü" de der. Bu konuda verdiği çarpıcı bir

örnekte de, onu *Varlık ve Hiçlik*'teki "ciddi adam zihniyeti" ile ilişkilendirerek, insani edimlerin her an bu atalet anına düşebileceklerini vurgular. Sözgelimi bir albay bir nöbetçiye bir parola vermiş ve sonra da kendisi bu parolayı unutmuş olsun, der. Albaydan aldığı emre uyarak onu, diyelim, garnizona almayan nöbetçi asker "cesaret", "disiplin", "emirlere harfiyen uyma" gibi askerî değerler açısından görevini tam olarak yerine getirmekle birlikte, sırf değerleri kendi başlarına mutlaklaştırdığı, onları üzerinde kafa yormadığı katı birer ilke olarak gördüğü için "ciddi adam zihniyetini"ne kapılmakta ve bir anlamda "pratico-inerte" alanına düşmektedir. Sartre'a göre, bu durum nöbetçi askerin albayı bir nesne gibi algılamasından değil, nöbetçinin aktif bir özgürlük yerine, âtıl ve pasif bir emir uygulayıcısına dönüşmesinden kaynaklanmaktadır. "Pratico-inerte", Sartre'ın kendi ifadesiyle bir çeşit "sedimante olmuş" (dibe-çökmüş) praksistir. Ayrıca *Critique*'te ortaya çıkan bir başka önemli kavramla, yabancılaşmanın niceliksel boyutu olan *kıtlık* (*rareté*) ile de yakından bağlantılıdır. Sartre, "pratico-inerte"in maddesel *kıtlık* gerçeğiyle dönüşüme uğramış olarak insan tarihini sürekli bir *şiddet* olgusu olarak ortaya çıkardığını belirtir. Beri yandan, şiddete, "içselleşmiş kıtlık" da der.

Sartre *Yöntem Araştırmaları*'nda, *Critique*'te temellendirmeye çalıştığı şeyi: Yani, "İnsanlığın bir Hakikati var mı?" sorusunu olduğu gibi kabul eder. *Critique* ise diyalektik aklın varlığını temellendirmeyi hedefler. Ancak Sartre, bu temellendirmeye girişirken, yapıtta kullanılan yöntemin de "diyalektik" olması zorunluluğunu vurgular. Bu yüzden "ileriye gidişli ve geriye dönüşlü" yöntemin iki kutbu arasında bir döngüsellikten söz edilebilir. "İleriye gidişli ve geriye dönüşlü" yöntemdeki bu ikili devinim, varoluşsal psikanalizle tarihsel materyalizmin bir çeşit sentezini oluşturur. Sartre'a göre, eğer temel seçiş tasarımızın işaretlerinin varoluşçu bir yorum bilgisine sahip olmasaydık, "Sovyet bürokrasisi" ya da "küçük burjuva" gibi genel kavramlarla yetinmek zorunda kalacaktık. Oysa bu genel kavramlar, somut bireyleri maskeleyen Marksçı ekonomizmin kavramlarıdır. Ortodoks Marksçıların Fransız şairi Paul Valéry'yi "küçük burjuva" kavramı içinde çözündürüp onun somut tekilliğini ortadan kaldırma girişimlerine Sartre, çok anlamı bir yanıt verir: "Ama her küçük burjuva

da Paul Valéry değildir!" der. Ancak sorunu öteki yönüyle de görmek gerekmektedir. Eğer mikro ve makro bütünleyişlerin diyalektik etkileşim bilgisine sahip olmasaydık, Tarih salt biyografi içinde çözünüp giderdi. Mikro bütünleyiş, bireyin somut bütünleyici praksislerini gösterirken, makro bütünleyiş bireyle fiziksel doğa arasındaki mekânı işgal eden bir anlamlar ağı olarak sosyal ve kültürel dünyayı ifade eder. Sartre'a göre bu ağ, bireysel praksisi koşullar ve onu seçmemiş olabileceği bir anlamlar ağına bağlar. Bu bütünleyişlerin kavşak noktası, dolayımı, *somut evrenseldir;* bir başka deyişle, bir çağın nesnel tini.

Sartre'ın ölümünden sonra, 1985'de yayımlanmış olan *Diyalektik Aklın Eleştirisi*'nin II. Cildi ise "Tarihin Anlaşılırlığı" altbaşlığını taşır. Bu çalışmasında Sartre, "diktatoryal" bir toplumun bütünleyiş devinimini kavrayabilmek için Stalin'in "tek ülkede sosyalizm" projesinin ileriye gidişli bir yeniden yapılandırmasına girişerek, "cisimleşme" ve "kuşatıcı bütünleyiş" adını verdiği iki yeni kavramı daha da geliştirir. Sartre'a göre, her boks maçı sömürüye dayanan bir topluma sızmış olan yaşanmış şiddetin nasıl bir cisimleşmesiyse, Stalin olgusu da, aynen, 1930'lar Sovyet bürokrasisinin bir cisimleşmesidir. Ya da şöyle ifade edersek, Michelangelo'nun Davud heykelinin Rönesans'ın ya da ressam Rebeyorole'nin tablolarının Soğuk Savaş döneminin içkin anlamları (*sens*) olmaları gibi, Stalin'in mutlak baskıya dayanan yönetim anlayışı da 1930'lar Sovyet rejiminin içkin anlamıdır. "Kuşatıcı bütünleyiş" kavramı ise I. Ciltte yer alan "makro bütünleyiş" kavramının biraz daha incelikli hale getirilmiş biçimidir. Önceki kavrama getirdiği yeni katkı, bireysel ve kolektif öznelerin bütünleyici praksislerini kuşatan daha yüksek düzeydeki birlikler olarak praksis sürecine gönderme yapmasında odaklanır. Bir başka deyişle söylersek, "bir 'bütünleyici' olmadan bütünleyiş mümkün müdür?" sorunsalını irdeler.

Sartre'ın bir tarih kuramı oluşturma projesi, "tarihsel bir birliğin" araştırılışı olarak yorumlanabilir. Onu Raymond Aron'dan ya da tek değil de çoğul Tarihler olduğunu savunan öteki pozitivist tarihçilerden, yahut ortodoks Markşçılardan ayıran en önemli nokta, tam da böyle bir birliğin varlık koşullarının araştırılmasıdır.

Sartre'ın, 1970'li yılların başlangıcında üç cilt olarak yayımlanan

devasa Flaubert incelemesi, yani *L'idiot de la Famille* (*Ailenin Budalası*), *Critique* I'de geliştirilen kavramların *Varlık ve Hiçlik*'in "varoluşsal psikanaliz" öğretisine eklemlenmesi bakımından düşüncesinin gelişim çizgisi içinde çok ayrıcalıklı bir yer kaplar: Nitekim Sartre, 1952'de de, yine önemli bir monografi çalışması olan *Saint Genet: comédien et martyr*'de (*Aziz Genet: komedyen ve şehit*), bir kişiyi temel tasarısı ve bütünsel kişiliği içinde kavramanın varoluşsal koşullarını irdelemiştir. Yaşam koşulları açısından bir *hırsız* olmaya eğilimli Jean Genet, ne olmuştur da, bugün tanıdığımız kimliğiyle üstün nitelikli bir *yazar*'a dönüşmüştür? Sartre aynı kavrama çabasını bu kez Flaubert'in sanatçılığı üzerine yöneltir: Babasıyla, ailesiyle ve XIX. yüzyıl Fransa'sının ilerlemeci pozitivist değerleriyle karmaşık sorunları olan Gustave Flaubert, hayatında ne gibi derin dönüşümler geçirmiş de, sonunda, bugün bildiğimiz klasik yazar olmuştur. Onu, babası ve ağabeyi Achille Flaubert gibi başaralı bir hekim ya da hukukçu olmak yerine, sanatçılığın çileli hayal dünyasını seçmeye getiren "temel tasarı" acaba nedir? Sartre'ın bu çalışmasındaki temel amacı, bir özne ile onun yaşadığı tarihsel dönem arasındaki "iç kavrayış ilişkilerini" ortaya çıkararak Tarih'in kendisini mercek altına almaktır. Flaubert'in bir dönem öğrenim gördüğü hukuk mesleğini değil de yazarlığı seçmesinden yola çıkarak acaba Fransa'nın İkinci İmparatorluk dönemi ve ondan önce Louis-Philippe dönemi hakkında neler öğrenebiliriz? Sartre, bir çağın kendine özgü ruhu olarak nitelediği Hegelci "nesnel tin" kavramını bu çalışmasında daha sık kullanır ve ayrıca, "kişileştirme" (*personalisation*) adını verdiği bir kavramı daha ortaya atar. Kişileştirme, bütünleyici bir projenin bağrında, dünyanın bireyi yaptığı ve yapmaya devam ettiği şeyin aşılması ve aynı zamanda korunmasıdır. Sartre'ın XIX. yüzyıl ortası Fransız toplumunun "nesnel tini" adını verdiği şey, aslında, Flaubert'i bir çeşit "Nevrotik Sanat"ı [*L'Art-Nevrose*] seçmeye itmiş olan ruhtur. Sartre'a göre bu nesnel tin, aynı zamanda, "pratico-inerte olarak kültür"dür ve "Nevrotik Sanat" kavramı, başarısızlık, nihilizm, insanlardan kaçma, yalnızlık gibi psikolojik durumları ön plana çıkarır. Sözgelimi, Flaubert'in babasının yaşadığı Louis-Phillipe dönemi insanlara daha çok pozitivist ve ilerlemeci bir öz imgesi verirken, Flaubert'in III. Napoléon'un kimliğinde bir çeşit "gerçekdışı"yı

görüp bu öz kimliği bilerek seçmiş olması, onun temel tasarını anlayabilmek için son derece önemlidir. Sartre'a göre *sanatçılık* etkinliği, hayal gücünü gerçekleştirerek gerçeği değerinden düşürme tasarısına dayanmaktadır. Sartre, Flaubert'in nevrotik sanat anlayışını seçişini, hem yararcılık karşıtı bir tepki, hem de Fransa'nın III. Napoléon'un kişiliğinde "gerçekdışı" olanı seçmesinin bir dışavurumu olarak yorumlar. Sartre'a bakılırsa, Flaubert'in İkinci İmparatorluk dönemindeki popülerliğinin sebebi de budur. *Madam Bovary* romanının yarattığı skandal, kitabın kovuşturulmaya uğraması, ama üst sınıflar tarafından kabul görmesi...bütün bunlar İkinci İmparatorluk döneminin nesnel tininin "cisimleşmiş" halleridir. Bir "gerçekdışı" bir başka alandaki "gerçekdışı"ya hitap etmektedir. Sartre'ın kendi sözleriyle ifade edersek, "*Bir kişi çağını, çağı tarafından bütünlendiği ölçüde bütünlemektedir.*" Sözün kısası, *Ailenin Budalası* varoluşsal psikanalizle tarihsel maddeciliğin bir karışımı olup, bir yapıt olarak salt biyografinin de kültür tarihçiliğinin de ötesine uzanır.

Sartre'ın II. döneminde artık mutlaklığını yitirip tamamen görece bir nitelik kazanmış olan "özgürlük" kavramının, daha önce de belirttiğim gibi, bir çeşit "iç olumsuzlamaya" uğradığını ve daha çok olmadığı şeyle yani "yabancılaşmayla" tanımlanır olduğunu söylememiz mümkün görünüyor. Sartre artık, özgürlüğün hangi koşullar altında özünü yitirdiğini ve uğradığı baskılar altında karşıtına, yani zorunluluğa dönüştüğünü vurgulamaya çalışıyor. Juliette Simont, "yabancılaşma" kavramının Sartre'ın çeşitli yapıtlarında aldığı görünümleri son derece anlaşılır ve açık bir şekilde ortaya koymuş:

Varlık ve Hiçlik'te; 1) "ciddilik ruhu" ya da bir başka deyişle "kendisi için varlık"ın "kendinde varlık" arayışında şeyleşmesi olarak 2) Bireysel bilinçlerin Başkası aracılığıyla ortadan kalkışı olarak.

Ahlâk Üzerine Defterler'de; Özgürlüğün varlığa maddesel anlamda girişi dolayısıyla. Değer'in içselliği özgürlüğün bir kanıtıyken, değer'in şeylerin ataleti içinde çökmesi, yani kendini yükümlülük (*obligation*) olarak ortaya koyması, yabancılaşmanın kaynağını oluşturuyor.

Aziz Genet'de vurgu bireysel bilinçlerin çatışması üzerinde Baş-

kası'nın bakışının yabancılaştırıcı gücündedir. Jean Genet, kendisini suçüstü yakalayan başkasının bakışıyla bir "hırsız"a dönüşür.

Critique I'de yabancılaşmanın iki yüzü vardır: Hem *Defterler*de ortaya konmuş olan praksis'in madde dolayısıyla büyülenmeye uğramış dönüşümüdür, yani pratico-inerte alanıdır; hem de yabancılaşmanın iktisadi terimlerle bir açıklaması olan "kıtlık" olgusudur. Sartre'a göre, kökensel olarak ve ontolojik olarak Başkası ile Aynı özdeştir. Özgürlüklerin bir karşılıklılığı söz konusudur. Ancak insan ilişkilerini "kıtlık" tanımladığında, bu karşılıklılık düşmanca bir kimliğe bürünür. Aynı, mutlak Başka'ya dönüşür.

Sartre'ın Ahlâk kavramı üzerine çalışmaları, hiç kuşku yok ki, sadece andığım yapıtlarla sınırlı değil. 1964 yılında, Roma'da Gramsci Enstitüsü'nde verdiği konferanslarından oluşan Roma Konferansı Notları ile 1965'de, Vietnam Savaşını protesto ederek gitmediği Cornell Üniversitesi konferansları için hazırlanmış Notları da bu geniş korpusa dahil etmemiz mümkün. Ama ben, gitgide uzayıp duran bu konferansta dinleyicinin sabrını daha fazla taşırmamak için, sözümü, *Cahiers Pour Une Morale*'den çevirmiş olduğum çok anlamlı bir cümleyle bitirmek istiyorum. Sartre, kitabın ilk cümlesinde şöyle diyor:

"Tanrı'ya inandığımız sürece Ahlâklı olmak *için İyi'yi* yapmak *övgüye değer bir şey. Ahlâklılık; ulaşmamız gereken ontolojik hatta metafizik bir varlık tarzı oluyor. Ve Tanrı'nın gözünde onu övmek, yaratımında ona yardımcı olmak söz konusu olduğuna göre, yapma'nın olma'ya altıklığının meşruluğu ortaya çıkıyor. Çünkü iyilik yaparak sadece insanlara hizmet ediyoruz, ama iyiliksever olarak Tanrı'ya hizmet etmiş oluyoruz."*

Deleuze Felsefesinin Özgüllüğü

Melih Başaran

Gilles Deleuze'ün, özellikle 1968'den sonra, stilinde büyük bir yenilenme gözlemlenecek şekilde yapıtlar verdiğini görüyoruz. Bunda şüphesiz Felix Guattari ile ortak çalışmalarının etkisi olabilir. Onunla ortak kaleme aldığı kitaplarda,[1] kimin hangi kısmı yazdığı belli olmadan, ortak çalışmayla hazırladıkları kitaplarda çok özgül bir yola girecektir Deleuze. Ancak söz konusu özgüllük, kendi kitaplarında, örneğin 1969'da yayımlanan *Fark ve Yineleme*'de ve *Anlamın Mantığı*'nda[2] da açıkça gözlemlenebilir. Demek ki, bu yenilenmenin tek sorumlusu olarak F. Guattari'yi göstermek de son derece yanlış olacaktır. Şöyle söylenebilir: Deleuze'ün klasik felsefe kavramlarını yine az çok klasik bir felsefe terminolojisi ve stili içinde kalarak açıkladığı bir dönemi; giderek, öz, töz felsefelerine karşı 'haline gelişler'in, 'oluşlar'ın vurgulandığı, 'aşkınlık' kavramına karşı 'içkinlik'in yeniden tanımlandığı, işlendiği bir süreç; bunların felsefe tarihinde özellikle Spinoza, Nietzsche, Antik Çağ'da da daha çok Lucretius ya da Stoacıların, vb. mantığından itibaren belirginleştirildiği bir dönem; dolayısıyla, gittikçe daha fazla yaratıcı, hatta kavramsal açıdan daha "tutkulu", daha "cüretkâr" diyebileceğimiz bir dönem izliyor. Hattâ, Deleuze ve Guattari, son kitaplarında, 'kavram'la felsefe yapmanın yanı sıra, giderek, adına 'algılam' (*percepte*) ve 'duygulam' (*affecte*) dedikleri şeye yöneleceklerdir.[3] Bu kavramlar, yani felsefe tarihinde

---

[1] Örneğin, *Capitalisme et Schizophrénie*'nin (*Kapitalizm ve Şizofreni*) ilk cildini oluşturan *L'Anti-Œdipe* 1972, ve de ikinci cildini oluşturan *Mille Plateaux*, 1980, Minuit, Paris.

[2] *Différence et Répétition*, PUF, Paris, 1969; ve *La Logique du Sens*, Minuit, Paris, 1969.

[3] *Qu'est-ce que la Philosophie?*, G.Deleuze, F.Guattari, Minuit, 1991, Paris (*Felsefe Nedir?*, Çev.: T. Ilgaz, YKY, 1993, İst.).

az çok açıklanmış, belli bir anlam istikrârına kavuşmuş kavramlar, birden bir dinamizm kazanacaklar, ve bilgikuramsal, felsefî, siyasî anlamda çağı belirleyen "güncel" sorunlarla bağlantıları içinde, yine felsefenin içinde kalarak, ama bu kez farklı disiplinlerden, farklı kaynaklardan yararlanarak, antropoloji, etnoloji, biyoloji, genetik, hücrebilim ve jeolojiden olduğu kadar, sanatın ve edebiyatın da çok çeşitli dallarından geçerek bir devinim içine girecekler, ve *metinlerde kendilerini sahneye koymaya* başlayacaklardır. Bu deyimin altını çiziyorum: 'sahneye koymak'... Özellikle de Deleuze'ün '*simulacre*' kavramına ("benzeti" olarak çevrilmesinde tam olarak uzlaşılmış olunmasa da, 'modelsiz yineleme', 'cisimsiz maddesellik', 'cisimsiz olay' vb. kavramlarıyla beraber düşünebileceğimiz bu kavrama) verdiği önem düşünülürse, felsefenin tâ kendisinde, bu tiyatro, 'sahneye koymak' deyimi tesadüfi olmayacaktır. Zaten, Michel Foucault da, Deleuze'ün *Fark ve Yineleme*, ve *Anlamın Mantığı* kitaplarının yayımından hemen sonra kaleme aldığı *"Theatrum Philosophicum"*[4] adlı makalesinde bunu vurgulamıştır.

Her şeyden önce çağ, özellikle Fransız kültür ortamında yazının olanaklarının araştırıldığı, yeni denemelere, uygulamalara açılmaların olduğu bir çağdır. Yazının artık, – basitçe bir düşüncenin ifadesi, yazılı hale getirilmesi, nakledilmesi anlamında – basit bir kayıt işleminin ötesinde görülmeye; aynı zamanda gerçeğin bulunuş aracının tâ kendisi, gerçeği bulmanın, göstermenin, yaymanın, keşfetme ile sergilemenin eşzamanlılığı olarak algılanmaya başlandığı bir dönemdir bu. Örneğin "eleştiri" metni ile "edebi nesne" arasındaki (Rolland Barthes), "bilen özne" (ya da "bildiği varsayılan özne") ile "deliliğin söylemi" arasındaki (Jacques Lacan) yerleşik, güvenli ve hiyerarşik sınırları zorlayan, sorgulayan simâlar da bu dönemde ortaya çıkar. Bir şekilde yapısalcılardan da gelen bir ivmeyle, ama özellikle de yapısalcılık sonrası düşüncede, yazı artık felsefenin bilgileri kamusal kılmak için başvurduğu bir şey olmanın ötesinde felsefî icadın ya da düşüncenin 'yola koyulması'nın tâ kendisi ("cisimsiz olay", "modelsiz ben-

---

[4] "*Theatrum Philosophicum*, essai sur G.Deleuze; 'Différence et Répétition', 'Logique du Sens'"; CRITIQUE, N: 282, Kasım 1970.

zeti"), tek yolu olmaya başlar. "Tek yolu" deyimi biraz abartılı olabilir; *her defasında tekil yolu* denebilir. Tekilliklere açılan, onlara tam olarak tekabül etmeksizin, onları *karşılayan* (*reception* veya *anticipation*) tekillikler olarak yazıdan söz edilebilir. Diğer yazı biçimlerini de hesaba katmak gerekir; edebi tarzların ötesinde 'plastik sanatlar' da bir şekilde yazı uzamı içinde değerlendirilebilir. Böylece "yazı" kavramı dar anlamda "dilsel" (Deleuze-Guattari bunu "dilin emperyalizmi" olarak nitelendireceklerdir) olmanın ötesinde *galaktik*, bulutumsu ("Gutenberg galaksisi"ne göz kırpan, onu çağıran) bir kapsama doğru genişler. Başka bir deyişle, Deleuze-Guattari'nin sevdiği bir deyişle, yazı "*chaosmos*"un tekil karmaşa (*chaos*) ile düzenlilik (*cosmos*) arasındaki o kıvrımında *tekhne*'yi oluşturur.

Böyle bir girişten sonra, Deleuze'ün '68 sonrası metinlerini okumaya başladığımızda kendini güçlü bir şekilde hissettiren bir stille karşılaşılır. Türkçede yayımlanmış *Felsefe Nedir?*'de[5] de bunun izlerini görmek mümkün; ama bu, birlikte yazdıkları son kitapları olarak, biraz daha derleyici toparlayıcı bir nitelik de taşır. Esas açıldıkları, kendilerini geri dönmemecesine yaydıkları, saçtıkları (*dissémination*), bir tohumun, bir polenin patlaması gibi patladıkları kitapları *Kapitalizm ve Şizofreni* genel başlığını taşıyan iki büyük cildi oluşturur. Birincisinin başlığı *Anti-Ödipus*; ikincisini ise *Bin Yayla* şeklinde çevirebiliriz; ama çeviride sakınımlı olmak gerekiyor. 'Mille Plateaux' sözcesi, Fransızca okunuşuyla ('mil plato') kulağa ilk ânda 'bin yayla' gibi gelmesine rağmen, 'plato' sözcesinin aynı zamanda İngilizce'deki telaffuzuyla Platon'u da kastetmesi mümkün; bunu da ayrıca saklı tutmak gerekir. Niye bir tane Platon varken bin tane Platon? Bu Deleuze'ün kendi "Platonculuğun ters yüz edilmesi"[6], eleştirilmesi düşüncesine de uygun bir tutum. "Platonculuk devrilince", ortaya, üstelik artık Yunanlı da olmayan (*sic!*) "bin tane Platon" çıkabiliyor belki de bu kitaplardan. En azından kitapların örtük tematiği, ironik izlencesi bu olabilir.

Altından kalkılması zor gibi gözüken bu kitap, *Kapitalizm ve Şizof-*

[5] *Qu'est-ce que la Philosophie?*, a.g.e.
[6] *Bkz.*: "renversement du platonisme"; in, *Logique du Sens*, a.g.e., s. 292, ve devamı.

reni'nin bu iki cildi, yayımlandığı zamanda çok okunmuş ve çok yankı bulmuştur. İçerdiği temalar çağa çok yabancı sayılmaz; o dönemde enine boyuna tartışılan konular: Psikiyatri, anti-psikiyatri, psikanaliz, Lacan, Ödipus meselesi, bilinçdışı, özgürlük, devinim. Etnolojiye, dilbilime olan büyük ilgi; Lévi-Strauss etkisiyle gündemde olan yapısalcı antropoloji... "Üçüncü dünyaya", yani Batı-merkezci, Avrupa-merkezci olmayan, üçüncü dünyadan yepyeni bir ses getiren her şeye büyük bir ilgi var; ve şüphesiz anti-kolonyalist bir duyarlıkla bunlar değerlendiriliyor. Bu verilerin Felsefe'nin, Aydınlanma'nın, yine bununla ilişkili olarak da klasik Marksist "bilgikuramı"nın klasik külliyatı (*corpus*), kavramsal aygıtı içine nasıl sokulacağı düşünülüyor: Eğer sokulamıyorsa, daha doğrusu girmekte direniyorsa, indirgenemez tekillikler karşısında felsefeyi 'kurban etmekte' de tereddüt edilmiyor gibi. Ama bu – "metafiziğin sona erdirilmesi" – o kadar kolay ve sorunsuz olmuyor; eski kavramsal donanımların işe karışmayacağından emin olmak kolay değil. Demek ki, tek bir *logos*'un, tek bir akılcılık anlayışının dışında diğer "logoslar" ve diğer sözel, kültürel üretimlere bir açıklık, açılma, bir ilgi, yönelim var. Bu bağlamda son derece ironik stilde metinsel üretimler ortaya çıkıyor. "İroni", şüphesiz basitçe yukardan bakan bir alaycılık değil; bu, "aşma", "aşamama" ve "aşılmış" olmanın kararsız, oynak perdesinde bir görünür kılma, bir göz kırpmadır. Örneğin Jean-François Lyotard'ın, Michel Foucault'nun, Jacques Derrida'nın kitaplarına baktığımızda, aralarındaki büyük stil farklılıklarına rağmen ve bütün benzemezlikleri bir yana, bu metinler de Guattari ve Deleuze'ünkilere 'koşut' bir şekilde, artık tek bir konunun tek bir kitapta, sistematik olarak, akademik bir tez yazar gibi, önceden hazırlanmış bir programa, dolayısıyla bir "modele", "örneğe" uyar gibi, önce bir sunuş, geliştirme, tek tek temaların ele alınması ve de bir sonuca erdirilmesiyle bitmiyor. Daha kitapların içindekiler başlığında bir özgüllük göze çarpıyor; yaklaşım tarzlarında büyük yenilikler var. Bazen başlıklar içeriği tam yansıtmıyor, ama başlık ve içerik arasında bir oyun var; ve bu oyun, bu bilmeceler insanları tutkuyla bu kitaplara, bir yazarın bir kitabından ötekisine yolluyor.

Bu yazının amacı, bu bağlamda, böyle bir çağın bir kitabı olarak, *Bin Yayla*'dan ya da "Bin Platon"dan bahsetmeye çalışmaktır. Ancak

Bin Yayla'ya doğrudan bir giriş yapmadan önce Deleuze'ün genel tematiklerine, ele aldığı konulara, Deleuze deyince akla ne geliyor ona bakmakta fayda var. Öncelikle, *Bin Yayla*'nın içindekiler tablosunu şöyle bir gözden geçirerek başlanabilir. "Giriş" deniliyor ve "*Rhizome*"la başlıyor. 'Rhizome'u, 'köksap' diye çeviriyoruz; yani bir çeşit bitki, ot. Kökü olmayan, dallanıp budaklanmayan, Deleuze'ün sevdiği türden bir yapılaşma örneği. Ağaca karşı, yani anti-ağaç bir yapılaşma da denilebilir. Peki, Felsefe'yle böyle bir ot türü bitkinin ilgisi nedir? Tabii ki Felsefe her zaman bir köken, bir temel/temellendirme, bir köktencilik, kök işi olmuş; yani, bir '*fondement*', '*Grund*' meselesi.

Deleuze-Guattari'nin "*Felsefe Nedir?*"de[7] incelikli bir ayrımı vardır: Felsefe Yunanlılarda başladı diye bilinir. Ama daha sonra Batı'da Yunanlılar dışında Felsefe'nin üç türünü gördük. Birincisi, "temellendirme"(*fonder*); ikincisi "inşa etme" (*bâtir*), yani temel üzerine bir şeyler çıkma; üçüncüsü ise "ikâmet etme"(*habiter*), burada oturma... "Temellendirme", "inşa etme", "ikâmet etme"; bunlar ister istemez bizi Heidegger'in bir son dönem makalesine gönderiyor; "Kurma İkâmet Etme Düşünme" başlıklı bir makalesine.[8] Deleuze-Guattari, Felsefe'de temellendirmenin Almanlar tarafından gerçekleştirildiğini söylüyor: Kant, Hegel, vb. Büyük Alman idealistlerinin temelsiz, kendilerinin temellendirmediği herhangi bir adım atmalarına imkân yok. Alman İdealizminin özgül niteliği, hattâ 'mani'si temellendirmek. Ancak Felsefe her zaman, Platon'dan beri temellendirmeye yönelmiştir. Fransızların ise inşa ettikleri ifade ediliyor. Biraz neşe ve biraz hafiflikle (*allègresse*): (Locke'u kendine rağmen "hafiflikle", *frivole*[9] olmakla suçlayan) Condillaclar, (yine "kendine rağmen" ahlâkçı) Rousseaular... Oysa Descartes temellendirmeye çok bağlı kalmıştır, bel-

[7] *Qu'est-ce que la Philosophie?*, a.g.e., s.101.

[8] M.Heidegger, "Bâtir Habiter Penser"; in, *Essais et Conférences*, Çev.: A.Préau, Gallimard, 1958, Paris, ss.170 – 193.

[9] Condillac, *Essai sur l'origine des connaissances humaines*, (1746), Armand Collin, 1924, Paris, s.9. Ayrıca bu konuda bkz. J.Derrida, *L'Archéologie du frivole* (Introduction à l'Essai sur l'origine des connaissances humaines, de Condillac), Galilée, 1973.

ki en fazla "temellendiren" Fransız, ya da tersinden söylersek, "temellendirenler" arasında en fazla "Fransız kalan" odur.[10] Ama denilebilir ki 18 – 19. yy. Fransa'sı daha çok inşa etmiştir (özellikle A.Comte). '*Habiter*' yani ikâmet etmek kime kalmıştır? O da Anglo-Sakson geleneğindedir. İkâmet etmekten ne anlıyoruz? Şöyle yorumlanabilir: İngiliz sömürgeciliği yayılmacıdır, ancak kendi Avrupa-merkeziyetçi fikirlerini gittikleri sömürgelere tam anlamıyla (en azından Fransızlar kadar) eğitim yoluyla empoze etmemişlerdir; daha 'liberal', daha 'ılımlı' diyebileceğimiz bir yaklaşımları vardır. Hintlileri, Hintli olarak görürler ve Hintli olarak kalmalarını beklerler, daha farklı bir şey olsun istemezler. Fransızlar ise, sömürgelerine gittiği zaman, örneğin Cezayir'e, onlardan birer "küçük Fransız" yapmak isterler; bu her ne kadar komik bir şey olsa da. Daha doğrusu, onlar "evrensel kültür değerlerini taşıdıklarını" düşünürler. İngilizler ise, bu anlamda, gittikleri kültürlerin "yanında otururlar", yani ikâmet ederler, gittikleri yerlerin "alışkanlıklarını", "âdetlerini" bozmazlar. Tabii istisnalar, ve bunlar altında yatan daha kurnaz stratejiler olabilir; ama böyle bir eğilim gözlemlenebiliyor.[11] Yani, İngilizler acaba Hint kültürü doğru mu kurulmuştur diye, temellerine yönelik bir sorgulamaya girişmek bir yana,

---

[10] Burada, örneğin Descartes'ın *Yöntem üzerine Konuşma*'da, beklenmedik bir şekilde, "*kendine rağmen*", aslında olgusal, ampirik bir kavram olan "*usage*" (uygulayım, hayat pratiği, süregelen adetler,vb.) kavramına yeşil ışık yaktığı, hakkını teslim ettiği anımsanabilir: [kötü yasaların uygulanmasından söz ederken] "çünkü uygulayım yasalardaki birçok kusuru yumuşatır.."

[11] Hatırlanacağı gibi, Nietzsche'nin ters bir strateji içeren yorumu biraz farklıdır. *Şafak*'ın (*Aurore* [*Mörgenröthe*], Fr. Çev.: J.Hervier, Idées/Gallimard, 1970, Paris) "Giriş" bölümünde ahlâk fanatizminden "Fransızları", özellikle de Rousseau'yu sorumlu tutar. Kant ise, I. *Eleştiri*'sini sadece bu "ahlâkı temellendirmek" için kaleme almak zorunda kalmıştır: "Zaten, kalbin derinliklerindeki bu *Fransız tarzı fanatizm* [a.b.ç.] ile, Kant'ın yapmış olduğundan ne daha az Fransız, ne daha derin, ne daha temelli, daha Alman – "Alman" sözcüğüne bugün hâlâ bu anlamı vermek mümkünse eğer – bir şey yapmak mümkün olamıyordu: kendi "ahlâk imparatorluğu"na bir yer açmak için, mantıksal bir "öte", kanıtlanamaz bir dünya varsayımında bulunmak zorunda kaldı, – işte tam da bu yüzdendir ki kendi salt aklın eleştirisine gereksinim duyuyordu. (...) Kant, her iyi Almanın olduğu gibi, doğa ve tarih karşısında, doğa ve tarihin derin *ahlâksızlığı* karşısında, bir kötümserdi"(s.17).

Ve hemen sonra gelen paragraf, bu "kötümserliğin", neredeyse Felsefe'de bir ulusal karakter olarak nasıl devredildiğinin işaretini verir: "Ve eğer *bu* kitap [*Şa-*

yeniden inşa etmeye de kalkmazlar, sadece "otururlar" (ya da "sömürürler"; şüphesiz bu "oturma"nın hiç de barışçı bir "ikâmet" olmadığı açıktır). Burada, '*habiter*' sözcüğüyle, yani ikâmet etmekle, '*habitude*', yani alışkanlık kazanmak sözcüğü arasında da bir bağ olduğunu düşünürsek, buradan hemen bir geçiş yapar Deleuze. Anglo-Saksonların da felsefelerine bakarsak, Locke, Hume, vb., bunların da "alışkanlığa" felsefede kavram olarak önemli bir rol vermiş olduklarını görebiliriz, der. Bunun izlerini, Anglo-Saksonların genelde tümdengelimci olmayan, içtahata, temayüllere, âdetlere dayalı yasama ve yönetim biçimlerinde de görebiliriz.

'Temel'den başlamıştık. Demek ki Deleuze, temellendirmeye karşı köksapları öneriyor; yani ilk selde, fırtınada gidecek, geçici yaşamsal varoluşlar olarak köksapları... Ağaçla bunları kesin olarak karşıtlaştırıyor.

Hemen bundan sonra gelen ikinci bölümde (bu kitabın aynı zamanda sayılarla, tarihlerle ilgili bir manisi var. Buna kitabın mimarî olmayan bütünlüğü diyebiliriz. *Bin Plato*'nun alt başlıkları bir takım tarihlere göndermede bulunuyor, ve bunlar kesinlikle kronolojik bir düzen içinde değil) "*1914, Bir tane mi yoksa çok kurt mu?*" diye bir başlık atılmış. Freud'un meşhur "kurt adam" hikâyesine ilişkin bir makale: Freud'u eleştiriyor, Freud'a ver yansın ediyor. Freud'un Kurt adamı anlamadığını, Kurt adama yeni bir isim verdiğini ve psikanalizin malı haline getirdiğini, ve ondan sonra gelen bütün psikanalizlerin başka vakıa yokmuş gibi bu kurt adamı incelediğini, böylece de nere-

-*fak*], kötümserliğini ahlâkın tâ bağrına, ve hattâ ahlâka olan güvenin ötelerine kadar taşıyorsa, – bunun nedeni tam da bu kitabın bir *Alman kitabı* [a.b.ç.] olması değil midir?"(s.18).
Ancak, bu geleneğin kırılma veya "*aşılma*" noktası da buradadır: "...biz öteki ahlâk ve tanrı tanımazlar", "eğer bir formül isterseniz, – *ahlâkın kendi kendini aşması* (*auto-dépassement de la morale*) [altını Nietzsche çiziyor] kendini bizde tamamına erdirmektedir."(ss.19 – 20).
Bizim "ters strateji" dediğimiz şey, bir yandan "*önce* kurulan" (Fransız) bir şeyin "*sonradan* temellendirilmesi" (Alman) durumu iken, öte yandan da, Nietzsche'nin de dediği gibi "bu sözcüklere *bugün* [veya herhangi bir gün] hâlâ [ve *daima*] bu anlamı vermek mümkünse eğer" ifadesindeki o özel "filolojik" sakınımın içinde barınan stratejilerdir. Nietzche'nin biraz ilerde ifade ettiği gibi: "boşuna filolog olmadık"(s.20).

deyse yüzyıllar boyunca kurt adamın bir türlü iyileşemediğini söylüyor. İroni de burada; çünkü Freud iyileştirdiğini düşünüyor, ama Freud'tan sonra gelen bütün psikanalizler tekrar tekrar kurt adama bakınca bu adam iyileşmiyor; yüzyıl geçti bu adamı hiçbir psikanaliz iyileştiremedi anlamı çıkıyor. Freud'un ancak köpekten anladığı kurttan anlamadığı, köpekten ve onun kuyruğundan anladığı, kurt adamın ise başka bir şey olduğu şeklinde gelişiyor makale. En azından özet olarak şunları sezinlemek mümkün: Psikanalizin kavramlarının hâlâ biraz utangaç, daha doğrusu çok fazla Avrupa-merkezci, kültürel bir ampirizmin etkisi altında olduğu; "sapıkları" anlayamadığı, onları her ne pahasına olursa olsun bir yere oturtmaya çalıştığında ise felsefecinin de aslında "kendi evinin" dışına çıkamadığı...

Bu yazıda asıl içine girmeye çalışacağımız bölüm, üçüncü bölüm olacak. Burada da tarih MÖ on bin yılını gösteriyor. Başlığına gelince yine ironi doruk noktasında: '*La Géologie de la Moral*' (Ahlâkın Yerbilimi).[12] Biliyorsunuz, Nietzsche'nin meşhur kitabının adı da *Ahlâkın Soykütüğü*: yani, *Généalogie de la Moral.* Hocanız derse girdiğinde size, "*jeoloji dö la moral*den söz edeceğim" dese, ilk ânda herhalde hoca yanlış telaffuz ediyor diye düşünürdünüz. İlk akla gelen, kulaktaki yakınlık dolayısıyla Nietzsche'nin kitabı. Nietzsche, "Ahlâkın soykütüğünü" yapmıştır, demek ki Deleuze de burada, üçüncü bölümde "Ahlâkın yerbilimini" yapacak. Yine "soy"dan, "kütük"ten, temelden hoşlanmayan bir filozof olarak, demek ki "soykütüğü" yerine "yerbilimi" yapacak. Kaldı ki, Nietzsche'nin çabası da böyle tam bir "köken" bulmak şeklinde gitmiyor; belli bir yolun yöntemin önünü açıyor. Jeoloji, Deleuze'ün bir tutkusu. Zaten son zamanlardaki kitaplarında da "*géophilosophie*" diye bir kavram ortaya atıyorlar: "yer – felsefe" diyebiliriz, ya da "yer – felsefesi".[13] Toprağa müthiş bir ilgisi var. "Köksap"lardan başlayarak, "göçebelik", "yersiz – yurtsuzlaşma" kavramlarına kadar bu ilgiyi görmek mümkün. Burada da jeolojinin terminolojisine büyük bir tutkuyla yaklaşıyor; "katmanlar"dan

---

[12] "10 000 av. j.-c.-La géologie de la morale (pour qui elle se prend, la terre?)" (MÖ 10 000 – Ahlâkın yerbilimi (yer kendini ne sanıyor?), in, *Mille Plateaux*, a.g.e., ss. 53 – 94.

[13] "Géophilosophie", in, *Qu'est-ce que la Philosophie?*, a.g.e., ss. 82 – 108.

(*strates*) bahsediyor. Bazen, tam olarak neden bahsettiğini, hangi disiplinde iş gördüğünü, Felsefe mi, yoksa başka bir şey mi yaptığını söylemek son derece zor. Bu üçüncü bölümün alt başlıklarından biri "çift-eklemlenme" (zamanın yine meşhur Dilbiliminden ödünç alınan bir kavram): Her yerde "çift-eklemlilik" görünüyor, "yengeç"ten, yer katmanlarına, evrimsel biyolojideki "kıvrım"lara kadar... Ferdinand de Sassure'ün Dilbiliminden kaynaklanan, diğer dilbilimcilerin de araştırdığı bir alandır aslında bu. Yani, anlamın en küçük oluşturucu öğesi nedir, sorusuna bir yanıt: 'fark'tır. Fark da, iki şey arasındaki eklemlenmedir; bir şey olması için iki şey olması lazım, ve de aralarında bir bağ, bir ilişki biçimi olması lazım. Bunların nasıl bağlandıklarına bağlı olarak o şey "o şey" oluyor, diye kısaca açıklanabilir. Özdeşlik, kimlik, töz sorusuna bir yanıt var burada. Buna 'çift eklemlilik', ya da "segmanterite" demiş. MÖ on bin yılı söz konusu olduğuna göre burada, jeolojik olarak katmanların, dünyanın oluşumundan bahsediliyor; dolayısıyla organizmaların ortaya çıkışından, genetikten, evrim teorisinden, bugün geri planda kalmış, Darwin'i öncelemiş olan Cuvier, Geoffroy Saint-Hilaire, Lamarck gibi bir takım biyoloji kuramcılarının kavramlarından söz ediliyor. Fransa'da 18 – 19. yy. bu açıdan verimli bir çağ. Tam olarak evrim kuramcısı olmadan evrime dair yöntemler geliştirmiş biyologlar var. Deleuze-Guattari, "Napolyon'un etrafında dönen" bir Cuvier'ye nazaran, "her zaman uzmanlık alanı değiştirmeye hazır Geoffroy"u (s.63, a.g.e.) tercih ediyorlar. Cuvier, "Evet tavukların dişi, yengeçlerin de kemikleri üstünde derisi var", vb. diyen Geoffroy'un "dilsel hafifliklerine", "mizahına" tahammül edemiyor; daha "düzlemsel", daha "düz" bir akıl yürütüşü var. Bu ayrım da son derece anlamlı bir şekilde şöyle ifade ediliyor: "Cuvier öklid uzamı içinde düşünürken, Geoffroy topolojik olarak düşünür."

Deleuze bunlardan bahsedecek ve dil'e kadar gidecek; yani jeoloji, organizmaların ortaya çıkışı ve dil. Bu birbiriyle neredeyse alâkasız gibi gözüken üç alanda ortak bir işlem alanı olan bir "kavramsal makine" kurmaya çalışacak. "Makine" kavramı ise (mekanik'ten farklı olarak), yine Deleuze'ün son derece sık kullandığı, tercih ettiği bir kavram olan "soyut makineler"e gönderme yapıyor.

Daha sonra, MÖ on binden, hemen "20 Kasım 1923"e geçiliyor. Burada söz konusu edilen şey, Almanya'da I. Dünya Savaşı'nı izleyen enflasyonun ardından, eski markın (*reichsmarck*) artık para olarak kabul edilmekten çıkması, ve yerine, Kiliseden, vb. el koyulan toprakları sözde bir teminat olarak gösteren yeni "*Rentenmark*"ın 20 Kasım 1923 tarihli bir "kararnameyle" getirilmesi olayı. Bu örnek üzerinden, "Tarih'in tarihlerden kurtulamadığı" (s.103), ancak bütün bu "cisimsiz olayların" ("kararname", "emir sözleri", ya da bütün bu "başlatıcı", "değiştirici" "söz edimlerinin") kendilerini görece "*bağımsız*" veya "keyfi" bir şekilde "cisme" veya "maddeye" bağladıkları, dayandırdıkları üzerinde duruluyor. Burada da, hatırlatılan anlam kuramı, beklendiği gibi çağdaş Dilbilim'in kurucusu Ferdinand de Saussure değil ama, "ilk kez bu *bağımsızlığın* kuramını yapmış olan Stoacılar" (s.109, a.b.ç.). Bu "bağımsızlık", Stoacılarda "içerik" ile "ifade" arasındaki, farklı doğalara sahip iki biçimlendirme arasındaki bağımsızlık olarak ele alınıyordu. Siyasî iktisat alanındaki örneklerle dilbilimin konularının birlikte düşünüldüğü bu bölümde de, "dil, bir yansı (*calque*; bir şeyin kalıbını alan iz – *M.B.*) değil, ama bir harita (*carte*)" (s. 97 – 8) olarak tanımlanıp, "dışsal hiçbir etkene çağrı yapmayacak olan, dilin soyut bir makinesi"nin (s.109) söz konusu olabileceği tasarlanıyor.

Buradan da, MÖ 587 ve MS 70'e ("*Birkaç işaret rejimi üzerine*") geçiliyor. Demek ki, tam Antik Çağ'ın sonu. Söz konusu iki tarih, Yahudi tarihinin en önemli iki anına karşılık geliyor. İki zamanlı olarak gerçekleşen, Tapınağın yıkılması olayı. Tapınağın yıkılması, işaretlerden geçen Tanrı ile olan ilişkinin biçiminin değişmesi anlamına geliyor. "Anlamlamanın merkezinde" ne var diyorlar, "şahsen, bizzat Gösteren" var yanıtı geliyor. Ama bu da "katıksız bir soyutlama" olduğuna göre, bir "yokluğa" (eksiğe) veya bir "fazla"ya göndermede bulunsa da, sonuç olarak bir "hiçtir", deniyor (s.144). Böyle "aşkın bir gösterenin" varolmadığını mı söylemekteler diğer modernler gibi? Ancak onlar şöyle diyor, şaşırtıcı bir tarzda: her "işaretin sonsuzca başka işarete göndermede bulunduğunu söylemekle, işaretlerin sonsuz bütünlüğünün büyük bir gösteren'e göndermede bulunduklarını söylemek aynı şeydir". Bu, göndermede bulunulan, ve de kendisine her

ne kadar zor olsa da bir ad bulunması gereken tözü "yüzlülük" (*visagéité*) olarak adlandırıyorlar. İşte, "ikon" (yani, gösteren ve gösterilenin örtüştüğü) niteliğindeki bu "yüz", tarih içinde sürekli "yerinden edilen" (*déterritorialisé*), ancak hep "yeniden bir yere yurda sokulan" (*reterritorialisé*) bir şey olarak ortaya çıkıyor: "Rahip, tanrının yüzünü parmağında oynatır"(s.145). Farkedileceği gibi, konu, tapınak meselesine ve onun yıkımına, yıkım zorunluluğuna bağlanıyor. Tıpkı, "yüz"ün aşılması (burada, totemi, maskı, ve de bunların aşılma zorunluluğu sürecini hatırlamalıyız) gerektiği gibi; önce Yahudilerin, içi işaret dolu Sandukası (*Arche*) şeklinde olan "tapınağının", yani gezgin, göçebe, kaygan bir uzamda kendini açan işaret rejiminin; yani farklı "oluşlara", "öznelleşmelere" (*subjectivation*) imkân veren, aracılık eden bir rejimin değişip "Süleymanın Tapınağı" haline gelmesi, daha sonra da Darius zamanında "yeniden-inşa edilmesi", dolayısıyla farklı bir işaret rejimine geçilmesi gerektiği gibi; tıpkı bir boğa veya arslan gibi (Yahudilerin kendisine 'eş koşarak' diriltikleri 'altın buzağı dini'nde vaki olduğu üzere) kendisine kurban verilen, kanla, bazen insan kanıyla kutsanan tanrının da, yüzünün de "geriye çekilmesi" (kökenleri belki buraya dayanan bitimsiz Hölderlin izleği); ve şimdi, bizatihi kendisi de 'kurban edilen Tanrı' biçimini alması bir rejim değişikliği olarak gereklilikti (s.153). Birden "*Tanrım beni niçin bıraktın?*" zorunlu olur, Tanrı'lar "yüz çevirir", belki Yunus'tan[14] gelen bir çizgiyle İsa buluşur. Belli bir "bağımsızlığı" olan işaretin yorum rejimi de değişir. Kitap, "tek bir harfi bile değiştirilmeden" yinelenmesi, "şarkı halinde ezberlenmesi" gereken yazılı cisim (*Kuran* gibi), aslında 'eski'nin veya 'model'in bir 'yeniden-yazılması' (*ré-écriture*) olan "revizyonist", "reformist" versiyonlarıyla – veya basitçe bir '*post-scriptum*', yani bir 'son-not' olarak – yeni bir "öznelleştirme" sürecini açar. *Avant-gardes* veya Modernleri de etkisi altına alan, "dışarıyla", deneyim dünyasıyla "ilişkilerini kesen Kitap" (s.159), bir "*opus magnum*" (büyük yapıt) hayali veya hayaleti sahnenin ön planını kaplamaya başlar.

---

[14] Burada, "*Yunus'un Buyrukları*" adlı makalemize göndermede bulunuyoruz. *Bkz.:Felsefelogos*, No: 12, Ekim. 2000, Bulut Yay., İst., ss. 83 – 98.

Buradan, 28 kasım 1947'ye gidip, "*Nasıl kendinden organsız bir beden yapılır?*" diye bir soru soruyorlar. Antonin Artaud'nun "organsız beden" arayışını tartışırken, "Durun, beninizi yeniden bulunuz" (s.187) diyen psikanalizin bütün arayışları, yorum olasılıklarını, "oluş"ları durduran sesine karşı koymayı, hatta ben'den daha da çok kurtulmanın yollarını bulmayı önerirken, bunun daha da *Etik* olacağını söylüyorlar: "Organsız beden, organlara değil, organizma adı verilen, organların örgütlenmesine karşıdır"(s.196).

Ve de birdenbire, yeni bir "yayla"ya, "Sıfır yılı"na ("*Yüzlülük*") dönüyorlar; yani İsa'ya...Aslında burada, İsa'dan değil yüzden bahsediyorlar, ve İsa'dan geçerek yüzün semiotiğini, anlambilimini yaparak bunu tarihsel olarak İsa'ya bağlamak durumunda kalıyorlar. Yüz problemi felsefede Ahlâk problemiyle beraber ele alınıyor. Aynı dönemlerde, Emmanuel Lévinas adında, Fransa'ya göç etmiş, Litvanya asıllı bir filozof, Husserl fenomenolojisinden itibaren yeni bir ahlâk felsefesi tasarımı geliştiriyor. Ve burada da yüz kavramı son derece merkezî bir yerde. Ama aynı zamanda çağ, yüze daha analitik bakılan, yani yüz-dil ilişkisinin anlamlama işlevinde önemli bir rol oynadığına, el-kol hareketleri, jestler kadar yüzün de dildeki öğeleri desteklediğine dair teorilerin geliştirildiği bir çağ. İletişim teorisi, ya da onun dışında daha genel anlamda semiotik ağırlıklı yaklaşımlar söz konusu. Deleuze de, yüzün bu yanına, yani ahlâkî bir buyruk gibi insanları biraz hizaya sokucu, daha doğrusu *codé* edici, kodlayıcı ('düzgüleyici') yanına eleştiriler getiriyor ve yüzden kurtulmayı vaaz ediyor. Hattâ maskelerin çoğaltılmasını öneriyor.

Başlıklar, daha sonra da, böyle 1933, 1730, 1837 şeklinde gidiyor...

1227 tarihli bölümde "Göçebebilim İncelemesi"ne girişiyorlar ("*Savaş makinesi*"). Burada steplerden bahsediliyor, göçebe yaşayan halklardan. Göçebeliği son derece verimli, üretken bir alan olarak, yani devletsel yapılaşmanın oluşmasından önceki topluluk biçimine ilişkin olarak, yerleşiklikten önceki, yerleşikliğe alternatif olan, devletçi yapılaşmayı hazmetmeyen, kabul etmeyen bir insan yapılaşması olarak görüp önemsiyorlar. Ama sadece antropolojik anlamıyla göçebe-

lik onları ilgilendirmiyor; buradan itibaren felsefî düşünmede bunun karşılığının ne olabileceğine dair sürekli bir soruşturma var. Sadece bu bölümlerle de sınırlı değil "göçebe düşünce". Bu, onların düşüncesinin neredeyse öteki adı. Bu bölüm, bu nedenle özellikle ilginç. Ali Akay'ın da bu bölümün bir çevirisini yaptığını biliyoruz.[15] Aynı zamanda, hem göçebe düşünceden hem de göçebe bilimden bahsedilebiliyor demek ki. Göçebelerin bir biliminin olduğunun iddia edilmesinin yanı sıra, bu bilim sadece göçebeler dünyasına da ait değil: Avrupa'nın içinde de göçebebilim unsurları taşıyan bilim yapma faaliyetleri olmuş, ama bunlar bastırılmış. Verdikleri örnekler belge niteliğinde: Demokritos'tan, Arşimed'ten geçerek daha modernlere varıncaya değin, Monge, Carnot, Poncelet gibi bir takım bilimadamlarının adını sayaraktan (s. 449), bunların yaptıkları çalışmaların, önerilerin nasıl kraliyet bilim akademisince, ya da kullanımda, geçerlikte, iktidarda olan bilimsel çevrelerce reddedildiğinin, ya da budandığının, dönüştürüldüğünün, disiplin altına alındığının örneklerini veriyorlar. Demek ki göçebebilim var, yüzyıllar boyunca var; göçebeler dünyasının ötesinde de var; ama bu irrasyonel, kullanımsız, gereksiz olarak görülmüş, pragmatik ya da iktidarın o andaki işleyişine uygun olmaması nedeniyle de baskı altına alınmış.

Bugün de göçebebilim şüphesiz var, bugün de bazen üniversitelerin, araştırma kurumlarının kendileri göçebebilimi dıştalama mekanizmaları olarak işliyor. Örneğin, sıkça rastladığımız gibi, üniversitelerin endüstriyle daha yakın ilişkiler kurmasını vaaz eden, öğrencilerin daha kolay iş bulması için eğitimlerini daha baştan endüstrinin pratik çıkarları doğrultusunda yönlendirmelerine ilişkin toplantılar yapıldığında, söylemler üretildiğinde, ya da yeniden yapılanmalara gidildiğinde, her defasında ilk kurban göçebebilim oluyor, ya da bugün artık zorunlu olarak "göçebe" ya da "kadük" diyebileceğimiz duruma getirilmiş bilimler oluyor. Bunlara her gün üniversitelerde de tanık olmak mümkün, zira üniversiteler de bu dönemden geçiyor; hangi bölümlerin puanları yükseliyor, hangileri göçebeleştiriliyor. Ayrıca, fiili olarak, fi-

---

[15] G.Deleuze&F.Guattari, *Kapitalizm ve Şizofreni* – I; Göçebebilimi İncelemesi; Savaş Makinası, Çev.: Ali Akay, Bağlam Yay., İstanbul, 1990.

ziksel olarak göçebeleştirilmek dışında zihinsel olarak da göçebeleştirilmekten bahsedilebilir.

"*Bin yayla*"da da, böyle stratejik, alttan alta siyasî konular işleniyor ama, bu kitabı hiçbir zaman doğrudan bir "siyaset felsefesi" kitabı olarak almamak gerekir: Mikro politikadan bahsediliyor da değil, mikro politika yapılıyor demeliyiz. Sosyologlar arasında yine gözden kaçmış, örneğin bir Durkheim'ın gölgesinde kalmış bir Gabriel Tarde yeniden gündeme getiriliyor. Bu anlamda bir mikro politiğin olduğunu düşünürsek (yani, bütünsel, tek cepheden, tek vücut şeklinde karşı çıkışların etkin olmayacağını iddia ediyorlar) 68 örneği tabii tamamıyla ampirik, canlı, pratik bir örnek: teorik bir şeyin gerçekleştirilmesi değil 68. Bu anlamda bu deneyimden ilham almışlar tabii; önceden hazırlanılmadan, kendiliğinden patlak veren ya da kümeleşen, ayrılan, değişen, kaygan bir zeminden bahsediyorlar. Siyasî mücadelenin yeniden daha etkili olabilmek üzere çözülüp yeniden birlikler kurduğu, ya da sadece o ân etkili olmak için birleştiği, kalıcı bir bütünlük kurmadığı, yani kalıcı, ideolojik anlamda birliklerin olmadığı dönemlerden bahsediyoruz. Bugün bunun kalıntıları var, yani mikro politika daha bitmedi, 68'le sınırlı değil. Ama "küreselleşme" tehdidinin yek vücud – tek vücut tavrına bakılırsa, mikro politika da dağılma içinde bir birlik anlamında yeni stratejiler üretmek üzere kendini uyarlayabilir. Zaman zaman kurulan birlikler daha sonra hemen kendini lağveden mücadele biçimleri şeklinde hâlâ hayaletimsi varlığını sürdürebilir. Gördüğümüz gibi, kitabın her yerinde, şu kadar anlatmayla bile, köksüz, ya da köksapımsı, kaygan bir zeminde hareket eden, dinamik, bir o kadar da etkili, fazla yer kaplamayan, olduğu yere çökmeyen bir yapılaşmadan bahsediliyor.

En son bölüm, başlıktan da anlaşıldığı üzere zaten, bu zeminin, "kaygan ve pürtüklü uzamın" (1440) araştırılmasına ayrılmış. Burada da müzikten, matematikten, fizikten, estetikten bahsediliyor, ve kitap böyle bitiyor. Sanat alanında da son derece açılımlar üretmiş bir düşünce. Ama biz bunun daha felsefî olarak, terminolojik olarak hangi kavramlarla tutarlı bir biçimde anlatılabileceğini, özetlenebileceğini sorarsak, her şeyden önce bir "içkinlik uzamı" kavramı var. Aşkınlığın

felsefenin "günlük ekmeği" olduğunu düşünürsek, yani Felsefe tarihinde aşkınlık olmadan yapılamadığını... Deleuze işte bu aşkınlığı işe karıştırmadan bir felsefe yapmanın yolunu arıyor, ve bunun da alanını çizerken buna "içkinlik uzamı" diyor. Bu, biraz Kant'a benziyor, Kant'ın *fenomen*ler alanında iş görelim, *noumen*ler alanına ilişkin bilgi değerindeki önermeler "diyalektik yanılsamalara" götürür, dediğindeki duruma benziyor. Deleuze'ün içkinlik alanı, felsefenin işe karışmasından önce orada duran varolan bir alan değil, yaratılmayı bekleyen bir alan, ve biz yaratmadıkça da olmayan bir alan aynı zamanda; "dış gerçeklik" denilen şeye dolayımsızca indirgenemeyen bir şey. Dış gerçeklikle bir alâkası var ama, ona indirgenemez şüphesiz. Bu içkinlik uzamından bahsetmek gerekliliği olacak, bununla ilişkili olarak "*déterritorialisation*" kavramı da son derece önemli. Yine "*territoire*", yani toprakla ilgili bir kavram; yine sanki jeoloji ve göçebelerden türetilmiş bir kavram. 'Yersizyurtsuzlaşma' diye çeviriliyor; bu Türkçede yerleşti, ama genellikle sosyal alanlara uygulanışına uyum gösteriyor. Ancak Deleuze'ün bu kavramı işlettiği alanların çoğulluğu göz önüne alınırsa bütün bu alanları kapsayamayabiliyor. Yani dünyanın oluşumunda, jeolojik katmanların oluşumunda, dünyanın henüz "oturulabilir", yani bir "yurd" olmadığı, dolayısıyla yersizyurtsuzlaşma diye bir şey de olmadığı zamanda; veyahut genetikte ya da organik dünyada, evrimsel biyolojide "yersizyurtsuzlaşma", belki ancak 'mecazi' olarak hâlâ işimizi görebilir. "Yerinden-edilme" de diyebiliriz buna, "sınırından taşma" diyebiliriz. Aşkınlık yok, ama tümüyle sınır ihlalleri, sınır aşmalar var Deleuze'de. Ve de "déterritorialisation" yalıtılmış bir kavram değil, hemen arkasından gelen veya onu önceleyen "reteritorialisation" kavramıyla bağlantılı: "yenidenyurtlaşma", yeniden bir yere oturma, yer edinme... Yani Deleuze bir yerinden çıkışlar ve başka bir yerde konaklamalarla oluşan bir ağla iş görüyor. Deleuze'de kararlı bir şekilde kavram icad etme eğilimi var; tabii ki klasik kavramları tümüyle kapı dışarı etmiyor; yani *substance* (töz), veya ruh, tin... Ama bunların her biri ağır bir geleneğe sahip, dolayısıyla tehlikeli kavramlar. Bu tür kavramların eleştirilmiş olmadan kullanılmaları demek, o kavramın altında yatan geleneği kabul etmek is-

temeseniz bile bunun yükünü taşımak zorunda kalmanız anlamına geliyor. Tabii bunun bir sınırı vardır, yani kavramların hepsini temizleyelim, gelenekten hiçbir kavram almayalım, böyle bir tutumun bir sınırı vardır; mümkün değildir demek bu. Ama bunların eleştirisinden sonra önerebileceğimiz, felsefecinin amacına daha uygun hale getirilmiş kavramlar olabilir, yani bunların ad değiştirmesi mümkündür. Yine de 'yersizyurtsuzlaşma' felsefeciden çok antropologun kullanabileceği tarzda bir kavram gibi çınlıyor kulakta. Peki, bunu felsefeciye niye yakıştıramıyoruz? Çünkü felsefeciler, sadece felsefeciler değil, Felsefe Tarihi'nin kendisi, kavramlarını gerek isteyerek gerekse istemeyerek kısırlaştırmış, hadım etmiş, iğdiş etmiş olabilir mi acaba? Bunun şu anlamı var: Felsefe'nin, "duyulur" yönü hâlâ çok belirgin mecazları kullanmaktan imtina ederken kendi mecazlarını yarattığını gizlemesi...

Devinimin mantığı hemen hemen bu. O yüzden sadece siyasî anlamına da indirgememek istiyorum "yersizyurtsuzlaşma" kavramını. Bu arada, ikinci olarak Deleuze'ün son derece işlemsel, işlerliği olan bir kavramı da 'haline geliş' ya da 'oluş' kavramı. Ama bu Herakleitos'tan beri zaten bilinen bir şey: her şey değişir, dönüşür, akar... Özün değil de değişmenin birincil nitelikte olması Antik Çağ'da da işlenmiş bir temadır. Burada "özgül" yada önemli olan nedir peki? Şu ki, söylemek başka, yani her şey 'haline geliş' içindedir, her şey değişir demek başka, bir de bunu göstermek, yani *yazıda* sergilemek, bu devinimin mantığında değişmek başka bir şeydir. "Yazıda göstermek" yerine, yazıda sınamak demek daha doğru olur sanırım. Çünkü bir şey dış dünyada denenmeden önce, yazının sınavından geçmek durumunda; bu "sınanma" (*épreuve*), bence "deney"den, ya da "deneme için deneme"den daha anlamlı. "Haline geliş" şüphesiz "şimdi"nin aşılmasıyla olanaklı, "şimdi"den kurtulmakla alakalı. Şimdi'den kurtulan şey, bir şekilde, çizgisel bir doğru üzerindeymişcesine algılanan geçmişin ve geleceğin ağırlığından da bir şekilde kurtulmuş oluyor; ve bu şüphesiz Nietzsche'nin "sonsuz döngü" dediği kavramdan kaynaklanıyor.

*

Deleuze'ün, yukarıda ele almaya söz verdiğim metnine yaklaşmak,

içine girmek, onun incelemesine girişmek istiyorum. Stilin ne kadar değişik olduğunu anlatmak için, konuya girerken aynı zamanda stildeki teatraliteyi, tiyatromsu yapıyı (sürrealist dememek için) da vurgulamak gerekecek. Başlık: "*Ahlâkın Yerbilimi*"; parantez içinde, yani altbaşlıkta ise, "*Toprak Kendini Ne Zannediyor*?", diye çevirebileceğimiz "*pour qui elle se prend, la terre*"e rastlıyoruz (s.53). Niye, topraktan ya da yeryüzünden "olduğu" ya da "oluştuğu haliyle" değil de, "kendini zannettiği" şekilde söz edecek? Bunu anlamı şu gibi: Öncelikle, dayanıklı özler veya tözlerden yola çıkan, bunları başlangıç noktası olarak alan bir felsefe yapmıyorsa, "toprağı" ne kadar önemserse önemsesin, Deleuze'ü, toprağın dönüşümü, dönüşüm mantığı ilgilendirmesi lazım. Yani, "toprak kendini ne zannediyor?" derken, toprağın, bir "özdeşlik" olarak hiçbir zaman "toprak", yani "olduğu şey" olarak kalmadığı, kendi kendisiyle bir "gecikme" veya bir "sanma" ilişkisi içinde olduğu da belirtilmek isteniyor. Bu, aslında "içkinlik uzamı" denilen şeyin kendisi; yaşanılabilir bir ortam oluşturmak da denilebilir buna. "Yaşanılabilir" derken, cenneti çağrıştıran ideal bir tiple de âlâkası olmayan bir şey bu. İktidar ilişkileriyle, güç ilişkileriyle dengelenmiş, ve her ân yeniden dengelenmeye çalışılan; yani o *iki* dediğimiz şeyin arasına sıkışmış bir *açıklık* alanı. Heidegger'de vardır bu: Varlık'ta bir açıklık, "*clarière*", der. "*Clarière*", ormanda ağaçların seyreldiği alandaki açıklık alandır. Her ne kadar doğal gözükürse gözüksün toprak "doğal" değildir Deleuze için. Büyük katkısı bence budur Deleuze'ün. Yani "toprak", insanî, kültürel veya siyasî, vb. olanla *karşıtlaşacak* şekilde bir "doğa" değildir. Belki Fransızca'daki, hem "toprak" hem de "yeryüzü", "dünya" anlamlarına gelen "*terre*" sözcüğünün iki anlamlılığının da bunda katkısı vardır. "*Territoire*" sözcüğüne gelince, daha çok etrafı siyasî veya zirai, dolayısıyla kültürel olarak çizilmiş, "yaşanılabilir", ya da "yaşanamaz" kılınmış, insanî bir kavramı çağrıştırır. Ancak Deleuze, "doğa" kavramına da sürekli gönderme yapmadan edemez. Bu zorluğu daha birçok yazar da ifade etmiş olabilir. Deleuze-Guattari'nin aynı kitabın 141. sayfasında alıntıladıkları gibi, Lévi-Strauss da, "dünya, neyi gösterdiğini [anlamladığını] bizim bilmemizden önce göstermekle [anlamlamakla] başladı, gösteri-

len şey bilinmesine gerek olmaksızın verilmiştir"[16] diyerek, yani aslında insanî bir kategori olarak aldığımız "göstermek" veya "anlamlamanın", "dünyanın başlaması" için neredeyse ön koşul olduğunu öne sürerek bu yönde bir adım atmıştır. Yani, "işaret"in sadece insanî bir kategori olmadığı öne sürülmüştür: Bütün mesele de belki "doğa"daki (burada, "toprak") işaretleri, Tanrı'ya veya herhangi bir öteki aşkınlığa geri götürmeden içkinlik uzamı içinde açıklayacak bir kavramsal yapı bulmaktır. Karşıtlıklarla (varlık/ide; doğa/kültür; özne/nesne,vb.) felsefe yapılıyor yüzyıllardan beri, bu karşıtlıklar diyalektik olarak aşılmaya çalışılıyor; ama bu *iki*'nin arasındaki karşıtlığı tam olarak aşabilecek bir felsefe çıkmamış daha. Bu yönde girişimler, yönelimler var şüphesiz; bu şekilde istençler ortaya konulmuştur. Fakat Deleuze'ün, özellikle diğer çağdaş Fransız felsefecilerinde rastlamadığımız bir şekilde "doğa"yla olan bu ilişkisi çok özel, ama aynı zamanda da çok riskli. Çünkü *bugün* bir felsefecinin doğa 'üzerine' konuşması, doğabilimlerinin olgusal, deneysel doğrultuda bu kadar ilerlemiş olduğu bir çağda, hâlâ bir felsefecinin cesaret edip de, "doğa" hakkında bir şey söylemesi büyük bir risk; ama kuramsal açıdan bir o kadar da gereklilik. Metafizik tarihi bu tür girişimler, söylemlerle dolu zaten. Denilebilir ki, felsefe tarihinin yarısı doğayla, varlıkla, öteki yarısı da Ahlâkla ilgili. Bir de Deleuze'ün şöyle bir farkından bahsetmek gerekecek: Deleuze, Heidegger'le başlamış olan bu Metafiziğe karşı tavır alışa pek hoşgörülü bakmaz. Daha doğrusu pek katılmaz. Zaten Heidegger'de de Metafiziğin, eski felsefî metafiziğin, onun kavramlarının eleştirisinin, alt-üst edilmesinin, dışına çıkılmaya çalışılmasının zorlukları kabul edilir. Bunun bir sınırı olduğu kabul edilir. Ama Deleuze, bir yandan Metafiziği olabildiğince bugünkü bilimin verileriyle işlemeye, canlı tutmaya çalışırken, öte yandan da klasik anlamda Metafizikten uzaklaşmayı umar. Mesela, Spinoza da, Leibniz de metafizikçidir şüphesiz; ama Deleuze bu iki figürü yeniden canlandırır. Spinoza zaten Althusser'in Marksizminde de son derece önemli, ayrıcalıklı bir yere konmuştur. 68'de çok sevilen bir figür olarak Spinoza çıktı. Tabii ken-

[16] Lévi-Strauss, "Introduction à l'oeuvre de Marcel Mauss", *Sociologie et anthropologie*, PUF, ss. 48 – 49.

disinin Yahudi olup da cemaatinden aforoz edilmesi (panteizm bugün bile hâlâ telaffuz edilmesi zor bir kavram) bu sempatinin nedeni olabilir. Demek ki, Deleuze'de Metafiziğe topyekûn bir karşı çıkış yok. Bu yüzden, özellikle de felsefe tarihinin önemli figürleri üzerine kitaplar yazmış birisi olarak, Metafiziğin temsilcilerinden alabileceğini almayı tercih ediyor.

"Ahlâkın Yerbilimi"nin ironik yapısına gelince; bu, belli bir profesör Challenger'i konuşturuyor, hayali bir kişiyi canlandırıyor olmasından kaynaklanıyor. Bu Challenger, Alfred Jarry'nin bir oyununun kahramanı Dr. Faustroll[17] gibi biraz "patafizisyen", yani metafizisyen değil de "pata-fizik" diye (tabii böyle bir sözcüğün, ironik olma dışında bir anlamı pek yok), Jarry tarafından uydurulmuş bir disiplinin ("hayali çözümler bilimi") temsilcisi. Bir konferans veriyor Challenger; korkunç bir kavramsal, acı verici bir makineden bahsediyor. Bu, jeoloji ve biyoloji ve de keyfine göre birazcık da deprembilim vesaire üzerine bir çok kitap karıştırmış, herhangi bir disipline ait olmayan bir konuda konferans veren birisi. Çünkü gerçekten de "Ahlâkın yerbilimi" ifadesi, hangi disipline, Ahlâka mı yoksa jeolojiye mi daha yakın olduğu bilinmeyen bir ifade. Ama yine de bir deney alanı; bilimsel anlamda bir deney olmaksızın, deney yapmadan belli bir hedef gözetiliyor: Bir yanda Nietzsche'nin açtığı yolu daha da ötesine götürmek, öte yandan da şu meşhur doğa-kültür karşıtlığını yıkmak; çünkü bu çok rahat ve zihinsel olarak konforlu bir karşıtlık. İnsan-doğa karşıtlığı, ya da "sferler" arası ayrımlar, hiyerarşik sıralamalar... Bunların adları da hazırdır: nous-sphere/ bio-sphere... Bizim bütün İÜ Felsefe Bölümü, Nikolai Hartmann'dan, Von Aster'den gelen gelenekleriyle, bunlarla yetiştirilmiştir, ben de dahil olmak üzere. "*Sphère*"ler çok kullanışlı kavramlardır, tahtaya yuvarlaklar şeklinde çizilmeleri de çok kolaydır: Bio sphere/nous sphere'leri. Bunları daha da geliştirebiliriz, "tarih-

---

[17]Alfred Jarry, *Gestes et Opinions du Docteur Faustroll, Pataphysicien*, Gallimard, 1980. Ayrıca, burada Deleuze'ün, A.Jarry ile M.Heidegger'i karşılaştırdığı, birincisini ikincisinin "unutulmuş", "pek tanınmayan", hattâ "kadri bilinmemiş" "selefi" yapan bir metnine gönderiyoruz okuyucuyu: "Un précurseur méconnu de Heidegger, Alfred Jarry ", *Critique et Clinique*, Minuit, 1993, Paris, ss. 115 – 125.

sel", "tinsel" seferler, vb. ama karışmalarını önleriz. Kantçı gelenekten gelir bu; tabii Kant felsefesi ayırmaya dayanır; noumenler-phenomenler, ve kültürümüz bunlarla çok büyük başarılar kazanmıştır. Öncelikle, birbirinden giderek yalıtılan disiplinler doğmuştur: Sosyoloji, Psikoloji, Antropoloji, Jeoloji, İlahiyat. Hiçbiri birbiriyle anlaşamıyor. Antropoloji bile "sosyal" ve "fiziki" olmak üzere ikiye ayrılmak zorunda kalıyor; Psikoloji "tecrübi" ve "umumi" olarak bölünüyor; o onla savaşıyor; biyoloji, mikrobiyoloji vesaire, evrimde "zorunluğun" veya "rastlantının" rolü; "ırsi olan"/ "kültürel kazanım" ayrımları. Bunlar hep işe yaramıştır. Ve de bu çözülme içinde toparlayıcı bir adam, yani 80'li yıllarda bilim adamlarını itham eden bir L. Althusser çıkmıştır: *Bilim Adamlarının Kendiliğinden Felsefesi** adlı kitabında, sürekli konferanslar, kollokyumlar aracılığıyla, "disiplinler-arası bir şey yapalım, çünkü birbirimizi yavaş yavaş anlamamaya başlıyoruz, ben senin kavramlarını, senin laboratuvarındaki yordamları anlamıyorum, sen de benimkileri" şeklinde kendini ifade eden bir takım disiplinler-arası girişimleri bu çözülmenin semptomları olarak çözümlemesini bilmiştir. Bunlar semptomatik görülür, yani zaten parçalanmış olan bilimleri birleştirmeye yönelik umutsuz bir çaba. Oysa kesinlikle kürsüler birleştirilemez; bu ne entelektüel "üst-yapı" anlamında mümkündür, ne de verili kurumlaşmayı perçinleyen ödenekler, finansal bağlanmalar anlamında, yani "alt-yapı" anlamında. Verili paylaşımda, demek ki kimseye bir yararı dokunmaz. Bunlar ancak sadece Nasa gibi, çok büyük yatırımlar gerektiren, ve de hep "savunma endişeleri" bağlamında, II. Dünya Savaşı sırasında, Sibernetiğin N.Weiner öncülüğünde disiplinlerarası bir çabayla kurulmaya çalışılmasında görüldüğü gibi, savaşın yakınlığı, vb. bağlamlarda, bazen de Unesco, vb. kurumların girişimleriyle gerçekleştirilen bir takım birimlerde olabilir. Bunlar da son derece lüks olarak, yani üçüncü dünya ülkeleri için zaten hayal edilmemesi gereken, sadece pratik sonuçlarının beklenilmesi veya bu sonuçlara katlanılması gereken bir şey olarak algılanır.

Eğer, doğrudan uygulamaya veya sanayinin taleplerine yönelik olmayan disiplinler arası bir şey yapmak istiyorsanız, *patafizik* daha ko-

---

* Verso Yay., Ank.1990 ve İthaki Yay., İst. 2004.

lay bir yoldur; yani bilim dışına çıktığınız iddia edilir, bununla itham edilirsiniz. Deleuze, tabii bütün bunların farkında. Ayrıca bilimin pek az farkında olduğu, "ironi" diye bir şey de var; ironiyi kullanmanın rahatlığı da var. Bu rahatlık şu ki, ironiyi istediğiniz zaman terk edebilirsiniz (terk edebilir miyiz acaba?). Biliyorsunuz bunlar stilistik şeyler, felsefe yaparken diyalog yöntemini kullanmak hiç de yeni bir şey değildir; burada yer yer tiyatromsu bir biçem kullanılıyor. Bu Dr. Challenger, konferansını sürdürürken, "toprak" denilen şeyin, – öteki adıyla "yersizyurtsuzlaşmış şey", ya da büyük "buz kütlesi" veya *molecule* diyor Dr. Challenger – *organsız bir beden* olduğunu söylüyor. Bu beden biçimleşmemiş, "*informe*" bir takım tutarsız, veya tutarlığı olmayan, hemen çözünebilecek türden maddelerden yapılmıştır. Her yönde dağılan akışlardan ve de özgür yoğunluklardan, göçebe tekilliklerden, geçişli ve çılgın partiküllerden oluşmuştur. "Organsız beden" deyince, henüz organları biçimleşmemiş, ya da kendi aralarında tutarlı bir örgütlenmeye gitmemiş bir şeyi arıyoruz. Bu biraz kimliği belirsiz, Ufo gibi bir obje. Ama felsefeyle birazcık ilgilenenler, big-bang teorileri veya Astronomiyle ilgilenenler için bu tür spekülasyonlar, daha doğrusu bilimsel betimlemenin sınırlarını zorlayan bu tür kurgusal anlatımlar gayet olağan şeyler. Challenger da bu tür bir spekülasyon yapıyor. Platon'un da *Timaios* diyaloğunu açarsanız, o da evrenin yapısından bahseder, benzer türde kurgularla... İşte burada içsel kaotik bir durumdan bahsediliyor. Toprak deyince demek ki belirli bir toprak parçasını değil, oluşmakta olan, kaynayan bir yoğunluklar akışını anlıyor Deleuze. Aynı, Platon'un *Timaios*'unda yapmaya çalıştığı gibi, "Dünya nasıl oluştu?" sorusunu, önce şu vardı sonra şu oldu, sonra şunlar ve şunlar oldu şeklinde bir anlatıya tabii tutması; ya da Sokrates'ten öncekilerden Empedokles'den kalan metinlerde organik dünyanın nasıl oluştuğunun az çok akılcı bir tarzda anlatılması, yani son çözümlemede hikâye edilmesi gibi.

Sonuçta bu bir hikâyedir, yani spekülatif bir hikâye. Kavramsal olarak belirli bir tutarlılık noktasına ulaştığı ândan itibaren deneye açabilirsiniz. Burada hikâye edilen akışkan durumdan, bazı yönlerden son derece yararlı, bazı yönlerden çok esef verici bir şey meydana geldi,

o da *stratifikasyon;* yani bu ayrışmamışlık içinde bir ayrışma, bir katlanma, katmanlaşma olayı gerçekleşti (s.54), deniyor. İlk farkın oluşması, '*différence*'... Biliyorsunuz bu, hem Deleuze'ün, hem Derrida'nın temel kavramı. Çağdaş Felsefe, Aynı'nın felsefesine karşı Farklı'nın, ötekinin felsefesini geliştiriyor. Ama bu anlamda "fark" daha çok Ahlâk, yani kültür alanı içinden anlaşılıyor. Challenger'da ise, doğa alanında katmanlaşma anlamında ilk *ayrımın* belirdiği ânın hikâyeleştirilmesi var. Bu stratlar, katmanlar şimdi sıradan herhangi bir jeolojik tablo veya haritada gördüğümüz şekilde bir takım kuşaklar, vs. Stratlar oluştuktan sonra, bunlar *kapıcı*, yani yoğunlukları kapıcı bir işlev yüklenmeye başlıyorlar; bir anlamda "kara delikler" gibi işlev görüyorlar; yani, kenarlarından geçen yoğunlukları içe kapıp, bir anlamda tortulaşma yöntemiyle kendilerini güçlendiriyorlar. Demek, göçebeselliğin, göçebeliğin bir sınırını teşkil ediyorlar demiştik (her yerinden-yurdundan olan yeniden yurtlaşmak, yerine girmek zorundadır); bunun tasviri şimdi mikro düzeyde yapılıyor. Yine de hiçbir zaman tam anlamıyla, Tanrı'yı, "gizli bir el"i, bir "aşkınlığı", ya da "dışsal bir açıklayıcı öğeyi" devreye sokmadan, "aslına uygun bir şekilde", "olduğu haliyle" anlatılamıyor bu hikâye. Aynı, Platon'un *Timaios* diyalogunda da rastlanan zorluklar var: Tanrı, Platon'da da, "*dieu engendreur*", yani "doğurucu" olarak, ve "*demiourgos*", "biçimleyici" tanrı olarak devreye girer. Kimi yorumlara göre, Platon'un bu kitabında "*khôra*" kavramı, *topos*'a indirgenemeyen bir 'yer' tasarımı olarak, "tanrı"dan daha ilginç bir kavramsal, deyimsel, yarı soyut, yarı maddî bir makineyi devreye sokar. Burada da, ironi bu ya, Prof. Challenger tanrıyı da işin içine sokuyor: Çünkü anlatılan şey Felsefe Tarihinde çok klasik bir hikâyedir. Türe sadakat adına ("*la loi du genre*") "tanrı" da bir "pastiş", bir "protez" yapı içinde bile olsa, devreye sokulmalı, en az bir kez sahneye çıkmalıdır. Burada da "bu stratlar tanrının yargılarıydı", deniyor (s.54); kimin yargısı olduğunu bilmiyoruz, ama gerçekten de bir "yargı" var, çünkü bir *yarma/yarılma* olayı var.

Niye o strat orada oluştu? Orada bir "yoğunluğun" biriktiği bir nokta var; bunu da açıp kestiğimiz zaman "tanrının yargısı" dememek

için bir sebep yok; çünkü açıklayamadığımıza göre bunu kabul edebiliriz; açıkladığımız zaman durum başka. Ama, deniyor, bu stratlar oluşunca iş bitmiyor, "toprak" ya da "organsız beden" bu yargıdan kurtulmaktan, kurtulmaya çabalamaktan, bundan kaçmaktan geri kalmıyordu; ve kendini "*destratifier*" etmekten, yani katmanlarını bozmaktan, *decodé* etmekten, yani kodunu bozmaktan, ve kendi yerinden tekrar çıkmaya çabalamaktan vazgeçmiyordu. Dolayısıyla tanrının yargısı orada nihai bir anlam ifade etmiyor: Bu oluşmuş şey, jeolojik katmanlarda olduğu gibi bir yerlerden sıkıştırılıyor, yeniden dönüşmek, değişmek zorunda bırakılıyor: Bir yerden patlaması gerekiyor. Challenger, şöyle bir şeyden bahseder ("ama bunu şimdi anlamazsınız" diye de eklemiş, "daha sonra anlarsınız beni"): "bir startifikasyonun yüzeyinin, iki katman arasındaki daha yoğun olan bir tutarlılık alanı olması"ndan bahseder ki, bu da '*plan de consistance*'dır, yani 'tutarlılık planı'; içkinlik uzamının bir başka adı da budur zaten Deleuze'de. Yani işi sıfır noktasından, on bin yıl önceki durumdan başlatarak ele alıyor, ve yoğunlukların bir anlamda kabuk tutması ve belirginleşmesiyle bütün dünyayı, maddeyi başlatıyor.

Bu metni satır satır okuyup yorumlamak bu yazının olanaklarını aşar; sadece bir "yerinden çıkma", "yerine girme" mantığı diyebileceğimiz şeyin daha berrak gösterildiği noktalara bakacağım. Yeryüzünün bu oluşum şekliyle, dilbilimcilerin 20. yy.'da bulduğu "çift eklemlenme" teorisini birbirine bağlayarak devam ediyor metin; ve Hjemslev adındaki Danimarkalı dilbilimciyi işin içine sokuyor ("Hamlet'in uzak akrabası", vs. şeklinde ironik ifadelerle)... Böylece, anlam denilen şeyin, jeolojik katmanlardaki mekanizmayla karşılaştırılabilir düzeyde oluştuğunu söylüyor. Ancak bu "karşılaştırma" (*comparer*) kavramı, Deleuze'ün pek sevmediği bir kavram. Çünkü analoji ya da mecaz kavramlarını da reddediyor Deleuze; anlaşılması en zor noktalardan biri bu.[18] Deleuze niçin mecazlara, analojilere karşı? Çünkü eğer Deleuze, bu tür bir kültür/doğa karşıtlığını, ya da dil/yerkatmanları karşıtlığını aşacak soyut bir kavramsal yapının (ma-

[18] Deleuze&Guattari, bu bölümde açıkça şöyle yazarlar: "Tutarlılık planı her tür mecazın sona erdirilmesidir; tutarlı olan her şey Gerçektir (Réel)", (a.g.e., s. 89).

kine) peşindeyse, böyle bir dil icat etmeye çalışıyorsa, hâlâ "analoji yapıyorum, mecaz yapıyorum, lütfen anlayışlı olun" şeklinde özür niteliğindeki bir ifade, onun bütün bu girişimini sıfırlayacaktır. Çünkü zaten herkes gerektiğinde analoji, veya mecaz yapıyor. Kültürdeki eğilime göre, analoji yapmak bir anlamda pedagojik bir şey; ya da "bu aslında böyle değil ama bunu size anlatmak için, (dolayısıyla, bu biraz sanki bir "siz anlamazsınız, anlayışınız biraz kıttır"ı içeriyor), size şöyle bir imaj göstereceğim" demenin bir yolu. Yani, aslında şeyleri "olduğu gibi" anlatmanın bir yolunun olduğunu imâ edercesine, "siz kavramsal dilden anlamazsınız, size mecazla anlatayım" şeklinde bir bilgiçliği içeriyor (Edebiyatta ise "mecaz" – eğer hâlâ böyle bir şey varsa – bu tür bir hiyerarşiye tâbi olmayabiliyor). Ayrıca İsa da (diğer bütün aşkınlık elçileri gibi), mecazlı konuştuğunu (*au langage figuré*), kendi olayını anektodlarla anlatabildiğini söyler. Dolayısıyla Prof. Challenger başka türlü konuşur, ya da "başka türlü" konuşmaya çalışır. Belki de – adının da belirttiği gibi – büyük iddiası, meydan okuması da budur: Türlerin karışımı, disiplinlerin karışımı, Bilimdeki Babil, evrensele giden yolun daha çok uzak olduğu... Mecazlar zaten kültürün belirli gönderge, kodlama, anlamlama sistemleridir. İmdi, kültürün şu âna kadar reddettiği bir bölgede araştırma yapıyorsanız, kültürün verili "resimlerini" (Wittgenstein'ın kullandığı anlamda), tablolarını göstererek ona nasıl ulaşacaksınız? Ancak mecazları, putları, kurumsal yordamları, konfeksiyon metodları ortadan kaldırarak... Aslında şöyle bir şey demek istiyor Challenger (bütün sorun da bu "aslında"): Zaten bütün sözcükler mecaz iseler, ya da tarihsel-kültürel göndergeler ağında yer alıyorlarsa, bu durumda nasıl bazen mecaz kullanıyoruz da, başka zamanlar *au langage propre,* hakiki, esas anlamında konuşuyoruz? Hakiki anlam/mecazi anlam farkının kendisi metafizik; çünkü bizi "hakiki anlamın" gerçekten de hakiki anlam, yani bir "ikon" olduğuna inandırmaya çalışıyor. Bu, sadece Deleuze'ün tavrı değil, birçok dilbilimcinin de ulaştığı nokta bu; bazılarının ise hâlâ kabul edemedikleri nokta. Bugüne kadar daha çok Anglo-Sakson kültür çevreninde direnç gören, ama onun da ötesinde, birçok dilbilimci için olsun, iletişim kuramcısı için olsun, kültürün birçok alanını da destabilize edebilecek bir nokta bu. Bunu kabul ettiği-

miz zaman, öncelikle "ciddi" ile "oyunsal", "ironik" arasındaki farkı, yani kültürün üzerine yaslandığı en temel farkı yok ediyorsunuz. Sanatla Felsefe arasındaki, Sanatla Bilim arasındaki fark yıkılıyor; yani Nietzsche'nin rüyası gerçek oluyor, "dans" başlıyor. Bu kültürün en hassas noktalarından biridir, ve her zaman da üzerinde bütün bilgikuramsal sansürlerin, gözetimlerin olduğu noktadır. "Gerçek", kültürdeki gerçek strat ya da *kırılma noktası* (eğer böyle bir şey denilebilirse), buralarda bir yerlerdedir. Metafor, yani mecaz, örtük olarak, bir "esas anlam"ın varolduğu varsayımına dayanır. Ve eğer gösteren/gösterilen kavramlarına itibar edersek – ki Deleuze'ün onlara ilişkin de bir eleştirisi var –, şu da açığa çıkıyor ki mecaz teorisi, tek bir gösterilenin varolduğu iddiasını, yani aşkın olsun olmasın, her gösterenin tek bir gösterileni olduğu iddiasını da ayakta tutmaya çalışıyor. Halbuki, Deleuze'ün düşüncesine göre her gösteren, *signifiant*, bir başka göstereni gösterir; yani "bu gösterenin gösterileni bu" dediğimiz zaman nerede durabileceğimiz kesin değildir, onun kendisi de bir gösterendir; ve de her şeyin bu anlamda imleme, anlamlama yeteneği vardır. Bu metnin tamamında zorlanmaya çalışılan, destabilize edilmeye çalışılan ayrımlardan bir tanesi de bu gösteren/gösterilen ayrımıdır. Ötekisi daha da klasik olan biçim/içerik ayrımıdır. Bütün mesele şu: Eğer jeolojik katmanlar ve aralarındaki çizgisel katı tabakaları 'biçim', içindekileri de 'içerik' olarak düşünürsek, aralarında klasik biçim/içerik ayrımına dayanarak geçiş yapmak zor değil; ama aralarında farklı bir eklemlenmenin yeniden tanımlanması, bu eklemlenmenin felsefî dilde işlenmesi oldukça zor. Ayrıntılara burada girmek mümkün değil; metnin ironik olduğu kadar zor, argümantatif bir dili de var.

Ama özellikle şunu söyleyebilirim, eğer Deleuze 'haline geliş'in felsefecisiyse, 'oluş'u betimlemeye, 'oluş'u – diyelim – yavaş çekimde görmeye çalışan (ki bütün bilim de bunu yapmaya çalışır) bir düşünürdür de. Yavaş şekilde, olabildiğince şemalaştırmadan. Dinamiğini zorunlu olarak yavaşlatır, çünkü aslında o ayrıntılarda nasıl hızlı işlediğini görebilmek için yavaşlatıyordur. Aynı bilimdeki gibi: Bir şeye mikroskopta yaklaştıkça dünyalar daha da çoğalır, mikroskobu daha da güçlendirin daha da çoğalır; yani içteki hareketlilik da-

ha da fazladır, onu anlarsınız. Yavaş çekim, derken, daha da hızlanan bir ortama girilir ve buna dille olabildiğince hâkim olmaya çalışılır. Tutkusu bence çok yüksek; mesela bugün Derrida'ya da zor bir filozof deniyor, ama Derrida "doğa" alanına bu anlamda pek el atmamıştır. Tabii ki, o da bilir ki, kültür-doğa karşıtlığı, doğa-insan karşıtlığı Batı felsefesinin olduğu kadar artık Doğu'nun da en güvenilir saydığı karşıtlıklardan, en anlam yaratan karşıtlıklardan biridir; ve destabilize edilmesi gereken de budur. Derrida bunu herkesten daha iyi bilir ve söyler, ama doğa üzerine bugünkü kaynaklardan itibaren yeni ne söyleyebilirim diye bir makalesini okuduğumu hatırlamıyorum.[19] Sadece epistemolojik olarak, "özdeşlik mantığı ötesinde başka mantıklarla bilim yapmak mümkün mü?" sorusundan yola çıkarak, Einstein'ın görecelik kuramından, Bohr'dan, yeni teorilerden itibaren Derrida'nın yeni epistemoloji ve yeni bilimde kullanılan tarzda bir bilgi kuramına ne katkısı olabilir şeklinde Derrida etrafında gelişen bir takım tartışmalar var.[20] Zaten Deleuze'ün de yola çıktığı yer, bunlardan çok önce, benzer bir noktadır.

Deleuze, bir anlamda da Derrida'nın 'fark' kavramına, 'ayrım', '*différence*' kavramına merkezî önem vermesine ilham kaynağı olmuştur. Açıkça, Derrida 'fark' kavramını Deleuze'den almıştır diyebiliriz. Deleuze'dür, özdeşlik mantığına karşı olan; yani A, A'dır, A aynı zamanda hem A, hem A olmayan, hem de B olamaz,vb. şeklindeki mantığı zorlamaya başlayan. Nietzsche'den sonra bu yolda ilerleyen Deleuze'dür daha çok. Böyle bir özdeşlik mantığının dışına çıktığınız zaman, bir anlamda yasak bölgeye giriyorsunuz demektir. Kültürün birçok yasak bölgesi gibi, bu da ironiyle ciddi olanı, mecazla gerçek anlamı, kültürle doğayı, akılla duyarlığı, insanla hayvanı, bit-

[19] Derrida'nın, en azından Platon'un *Timaios*'taki "yer", "khora" kavramı üzerine, bir çok noktada Deleuze'ün 'yersizyurtsuzlaşma' kavramını, ya da 'filozofun (Sokrates) göçebeselliğini' düşündüren tarzda bir çözümlemesini burada hatırlatalım: *Khôra*, Galilée, 1993 (Çev.: Melih Başaran, Didem Eryar, Kabalcı Yay., İstanbul, 2003.).

[20] Burada özellikle Arkady Plotnitsky (*Complementarity: Anti-epistemology after Bohr and Derrida;* Durham, NC: Duke University Press, 1994) ve Christopher Norris'in (*Against Relativitism, Philosophy of Science, Deconstruction and critical Theory*, Blackwell, 1997) çalışmalarını sayabiliriz.

kiyle taşı – zekâyla taşı diyelim hatta – birbirine karıştırmaya başlayınca, ve de bunu iradî olarak yapmaya başlayınca, birçokları için "güvendiğimiz dağlara kar yağarken", birçokları için de "orkide ile balarısının"[21] dansı başlıyor, fikirler havada uçuşmaya başlıyor.

Son olarak: Deleuze'ün en iddialı olduğu alan, *akılla taşı* birleştirebilmek; yani *silisyum.* Bu noktada patafizisyen olmadığına iddiaya girebilirim. Deleuze'ün söyledikleri aslında 21. yy'a şekil verecek olan şeyler; önseziden bahsetmiyoruz. Bu önsezi, olsa olsa onu "21. yy Deleuzecü olacak" diye selamlayan Foucault'ya ait. Bunlar artık felsefecilerin önsezilerinde yer alan şeyler değil, bunları okuyup görüyoruz. Silisyum nedir bugün? Bilgisayar teknolojisinin arkasında, transistörün icadında nedir? Silisyumdaki o enerjinin dönüştürülmesi, transformatör nedir? Biz lambalı radyolardan transistörlü radyolara *geçen* bir kuşaktan geldiğimiz için, transistörün ne demek olduğu, ne denli ekonomik ve etkili bir kavram olduğu üzerine birkaç düşünceye, genelde ve özelde "geçişlilik" üzerine, kondansatör, transistör, veya "direnç" üzerine birkaç düşünceye sahip olabiliriz. Bunlar, temel devrelerdir; yoğunlaştırıcı, dönüştürücü, direnen. Bunları psikanalizde de kullanıyor Freud. Dönüştürme, yer değiştirme,vb. kavramları "düş çalışmasında" kullanır Freud. Çağımız giderek "silisyum"dan "akıl-karbon" ilişkisine geçmek üzere, hatta bunları aşmak üzere. Eğer Felsefe hâlâ bu tarz bağıntıları kabul etmiyorsa, şüphesiz ki çağının gerisinde kalacaktır; neye tekabül ettiğini bilemeden kendi "*substance*"larıyla, özleriyle, tözleriyle uğraşacaktır. Felsefenin bu görece özerkliği, insanlık ve onun da ötesi için belki de kazanılmış özgürlüklerin, ve de beklenen özgüllüklerin en değerlisidir. Ama diğer disiplinleri doğurduğu iddia edilen Felsefe'den geriye kalanlar, bir vampir tarafından kanı soğurulmuş gibi, yalnızca müzeye konması gereken kavramlar ve felsefeciler olmamalıdır.

---

[21]Bu, Deleuze'ün C.Parnet ile *Diyaloglar*'ında verdiği bir örnektir (Çev.: Ali Akay, Bağlam Yay., 1990); ayrıca Deleuze üzerine bu başlıkta bir kitap da yazılmıştır: Arnaud Villani, *La guepe et l'Orchidée, essai sur Gilles Deleuze*, Belin, 1999.

Foucault ve Bio-politika

Ali Akay

1970'li yıllardan itibaren Batı'da özellikle de Fransa'da ortaya çıkan yeni bir duruma, yeni bir konuma ilişkin bir çözümleme yapma zorunluluğu ortaya çıktı. Michel Foucault iktidarın nasıl işlediğine ve toplumların özellikle 19. yy'dan itibaren nasıl yapılandığına ilişkin bir kuram geliştiren düşünürlerden biridir. Foucault'nun kuramının temel kavramlarından biri 'bio-politika'dır. Burada Foucault'nun 'bio-politika' çözümlemesi üstünde durmakla yetinmeyip biraz daha ileri gidilebiliriz. Zira 1970'li yılların sonu ve 80'lerin başından itibaren en azından sosyal bilimlerde farklı bir döneme girildi. Bu dönemde, Foucault iktidar çözümlemelerini yaptıktan sonra, çeşitli gelişmeler yaşandı. Öncelikle Foucault'nun Bio-politikası üstünde duracağız, daha sonra Deleuze ve Guattari'nin kuramsallaştırdığı 'denetim toplumu' kavramını ele alacağız. Son olarak da, küreselleşme tartışmalarının iyice gündeme geldiği bugünlerde, Michael Hardt ve Toni Negri'nin "imparatorluk" diye adlandırdığı yeni toplumsal formasyonu tartışacağız. 'Bio-politika' kavramını bu üç aşamada yeniden düşüneceğiz. Foucault'nun çözümlemelerini daha sonra Deleuze ve Guattari'nin yapmış olduğu yeni çözümlemeler ve son olarak da Michael Hardt ve Toni Negri'nin birlikte çalışmalarıyla ortaya çıkan "imparatorluk" (empire, emperyal sistem) kavramı izliyor. Ancak ilkin, önce Fransa'da, ama daha genel olarak da Batı'da, iktidarın yeniden kuramsallaştırılmasının ve bu kuramsallaştırmaya dayanan iktidar çözümlemesinin Foucault tarafından hangi şartlarda, nasıl yapıldığını ele almak gerekiyor.

1968 öncesi sosyal bilim teorilerinin tümünün Marksizmin egemenliğinde geliştiği söylenebilir. Bugünün paradigmasının oluşumunda temel bir rol oynamış olan iki unsur şunlardır: 1960'lı ve 70'li yılarda yapılan altyapı-üstyapı tartışmaları; Türkiye'ye de yansıyan,

özellikle, – her ne kadar Şerif Mardin'in makalesi biraz daha evvel olsa da – 1967'de İdris Küçükömer'in *Düzenin Yabancılaşması*'nda kuramsallaştırmış olduğu sivil toplum meselesi. İdris Küçükömer, doğrudan siyasetin içinden gelen bir isim olduğu için yalnızca kuramsallaştırma yapan biri değildir. *Yön*, *Ant* dergilerinden ve Talat Aydemir'in darbe girişimden vb., gelen bir kişilik olarak Küçükömer'in askerî bir darbeden sivil toplumcu bir tarafa savrulması bugün açısından önemlidir. *Düzenin Yabancılaşması* bu tartışmalarda oldukça önemli bir yere sahiptir. Ancak Marksist çözümlemelerin geçerli olduğu bir ortamda iktidar ve onun karşıtı güçler daha çok hâkimiyet teorileri açısından ele alındı: Bir yanda sınıfsal hâkimiyetler yani hâkim sınıflara karşı mücadele verecek olan ezilen sınıflar vardı; diğer yanda ise Batı'daki işçi sınıfıyla Çin Devrimi'nden sonra köylülerin de ezilen sınıflar safına katılmasıyla ortaya çıkan bir köylü-işçi ittifakı vardı. Küçükömer'de ve sonra Aydınlık grubunda, hâkimiyet teorileri, asker-köylü-işçi ve öğrenci gibi dörtlü bir tabana dayanıyordu. Bu teoriler, ezilenlerin ezenlere karşı mücadelesi ekseninde gelişiyordu. Söz konusu olan şey, tıpkı klasik Marksist söylem içindekine benzer bir biçimde, bir "direnme" sorunuydu. Bütün bir sömürgecilik-sonrası düşünce, İkinci Dünya Savaşı sonrasında konusuna bu çerçeve aracılığıyla yaklaştı. Batılı emperyalist güçlere karşı üçüncü dünyanın ezilen halklarının devrimci mücadelesi sömürgecilik karşıtı söylemi ortaya çıkardı. Batı'nın siyasî olarak sömürgeleştirmeksizin ekonomik bağımlılık yaratarak sömürme biçimine sosyal bilimlerde 'yeni-sömürgecilik' adı verilmekteydi.

Fransa'da gelişen 68 pratiği hem sınıfsal hem ülkelerarası hâkimiyet ilişkilerinin belirleyici olduğu bir ortamda ortaya çıktı. 68 pratiği aslında çok ilginç bir görüntü oluşturdu çünkü örgütlü bir siyasî mücadelenin dışındaydı. Yani ister sivil toplum olsun ister olmasın, örgütlü bir siyasî mücadelenin dışında kendiliğinden hareketlerle gelişti. Kendi kendine, birdenbire ortaya çıktı. Siyasî olarak ortaya çıkan 68 başkaldırı hareketinin arkasında 60'lı yılların önemli bir akımı olan uluslararası sitüasyonistler vardır. Uluslararası Sitüasyonist hareket, Guy Debord'un da üyesi olduğu Lettrist hareketin 1957 yılında IMIB

hareketiyle (International movement for an imaginist Bauhausonu) birleşmesiyle kurulmuştu. Sitüasyonist hareket, bilindiği gibi, özellikle Debord'un gösteri toplumu çözümlemeleriyle tanınan ve bu duruma karşı birtakım direnme odakları arayan bir gruptur. Ancak 68 pratiğinin arka planını oluşturan bir de cinsel devrim söz konusuydu. 60'lı yılların edebiyatında, modasında, müziğinde gelişen bir çizgi sonucunda, Paris Nanterre Üniversitesi'nde erkek ve kız öğrenciler ayrı ayrı yatakhanelerde yatırılmalarına karşı çıkarak, 'biz bu ayrımcılığa karşıyız' diyerek eyleme başlamışlardı. Bu olay tarihe '22 Mart olayları' diye geçti ve arkasından 68 hareketi birdenbire üniversite dünyasını ele geçirdi. Ona, işçi hareketleri, feminist hareketler, eşcinsel hareketleri vs., eklendi. Bu gelişmeler sonucunda küçük küçük marjinal grupların birdenbire ortaya çıkardığı bir "moleküler devrim"le karşı karşıya kaldı Fransa. "Moleküler devrim" kavramı Felix Guattari'nin 70'li yıllarda 68'i incelerken ortaya atmış olduğu bir kavramdır. Moleküler devrim, Fransa'da, tabandan yayılan, kendiliğinden ortaya çıkan ve iktidara karşı bir hareket olarak gündeme gelmiştir. Birbirinden ayrı gibi duran, homojenleşmeyen, merkezî partiler tarafından yönetilmeyen, sendikaların egemenliğinde olmayan bir harekettir. 68 hareketi böylelikle devrim yapmadı belki, ama kültürel bir devrimi gerçekleştirdi; yani sosyalist bir topluma doğru gidiş olmamasına rağmen, sosyolojik olarak insanların davranış şekillerini, yaşam biçimlerini, cinselliğini değiştirdi. ('Yaşam biçimleri' ifadesi üzerinde durulması gereken bir ifadedir çünkü 'yaşam' kavramı burada ele aldığımız konunun doğrudan ilgi odağındadır. Bu kavramın Foucault'nun bio-iktidar dediği iktidar biçimini anlamak açısından merkezî önemi vardır: 'Bios' Eski Yunan'da politikayla uğraşan kişi anlamını taşır; yaşamda politika yapan insanlar, *polis*'i oluşturan vatandaşlar anlamına gelir). Bu yıllarda gündelik yaşam pratiğindeki bu değişiklik her alanda, felsefede, sanatta, müzikte, modada ve cinsellikte kendini etkin olarak ortaya koydu. Dikkat edilirse, 60'lı yıllar pop-art dönemidir; bununla birlikte, yine bu dönem uluslararası sitüasyonistlerin gösteri toplumu çözümlemelerini yaptıkları bir dönemdir. "Saptırma" kavramı ('*détournement*'), Guy Debord'un "diren-

me" mekanizmaları, tüm 68'i hatta Deleuze, Foucault gibi filozofları da etkisi altına almıştır. Saptırma, bir şeyi başka bir şey haline çevirme eylemidir.[1] George Bataille'in yasak aşma, ihlâl, 'transgression' diye adlandırdığı kavrama yakın bir kavramdır bu. Bu dönemde, aşağı yukarı aynı anda birçok benzer kavram değişik kişiler tarafından kuramsallaştırılmıştır. Michel Foucault 1970'li yılların başında, işte böyle bir ortam içinde yeni bir pratik geliştirmeye girişiyor.

1970'li yılların başı, hapishanelerde olayların olduğu, göçmen işçilerle, Fransız polisi arasındaki ilişkilerin sertleşmeye başladığı, 68 sonrasında yeni problemlerin ortaya çıkmakta olduğu bir döneme tekabül ediyor. On sene kadar geriye gidelim: Cezayir meselesi... Sömürge olan Cezayir'in Fransız toprağı olarak kabul edilmesinin yanı sıra, 17 Ekim 1961'de Paris'te vuku bulan meşhur olay: Fransız polisinin ırkçı bir biçimde birçok kıvırcık saçlı, esmer kişiyi yakalayıp hatta kimisini korkunç bir şekilde Seine Nehri'nde boğması olayı. Bu olay bütün Fransızlarda, özellikle de sol çevrelerde müthiş bir anti-kurumsal, anti-devletçi tepki oluşturmuştu. Özellikle Sartre'ın ve Cezayir savaşı sırasında Komünist Parti'lilerin önderliğindeki diğer aydınların ve entelektüellerin tavrı, devletin politikasını tamamen karşılarına alarak ona karşı bir direnme geliştirme stratejisiydi. İşte bu strateji, yani devlet politikasına karşı doğrudan direnme stratejisi, daha felsefî bir şekilde düşünürsek, *yadsıma* üzerine kurulu bir düşüncenin ürünüdür. Burada Hegel'den, Marx'tan gelen bir geleneğin, sınıf mücadelesi üzerine kurulan bir geleneğin devamını görüyoruz: Tabandakilerin, ezilenlerin 'haklı' mücadelesidir burada söz konusu olan. Çünkü ortada devletin polisiyle, ordusuyla, ırkçı milisleriyle uyguladığı bir baskı var. Devletin politikası, Cezayir meselesinde, genel olarak sömürge meselesinde, karşısında bir aydın grubunu bulmuş-

---

[1] International Situationniste'in 1958'de yayımlanan ilk sayısında "détournement" kavramı şöyle açıklanmıştır: "'Daha önce kullanılan estetik ögelerin çalınıp değiştirlimesi'nin kısaltılmış biçimi. Geçmişteki ve bugünkü sanat üretiminin, daha üstün bir ortam yaratmak üzere iç içe geçirilmesi. Bu anlamda sitüasyonist resim yada müzikten değil, yalnızca bunların sitüasyonist kullanımlarından söz edilebilir. Daha basit anlamıyla, eski kültürün çalınıp değiştirilmesi, bu alanların yıpranıp önemini kaybetmesini kanıtlayan bir propaganda biçimidir.

tur; ve bu grup bu politikaya karşı büyük bir direnme mücadelesi ortaya koymuştur. 68 hareketi de aynı şekilde kurumlara, değerlere, yerleşik düzene, kapitalizme, emperyalizme – Vietnam savaşıyla – karşı bir hareket olarak ortaya çıkıyor. 68 sonrasında Foucault, çözümlemelerini yaparken, karşısında hapishane mahkûmlarının isyanıyla birlikte yeni bir 'öznellik' görüyor diyebiliriz. Bu sırada iki önemli olaydan söz edilebilir. Birincisi, '72 yılında Foucault ve Deleuze'ün, Türkçesi *Varlık*'ta yayımlanan, aydınlar üzerine yaptıkları tartışmadır. Bu tartışmanın gündeme getirdiği nokta Batı toplumlarında aydının veya entelektüelin 'bilinç veren' durumundan çıkmış olmasıdır. İkincisi ise, küçük komitelerle direnme odaklarının kurulmaya başlanmasıdır. Bu komiteler de merkezci olmayan, belirli bir konu üzerinde yoğunlaşan ve hemen dağılan komitelerdir. Mesela, Foucault'nun iki meşhur girişimi söz konusudur. Biri, Hapishanelerden Haber Grubu (*Group Information Prison*), öbürü ise Akıl Hastanelerinden Haber Grubu. Haber Grupları çok önemli bir şey yapıyorlar. Foucault, bir entelektüel olarak onların adına konuşmaktan çok, o ana kadar kendi öznellikleri üzerine söz söyleyemeyen gruplara söz vermeyi amaçlıyor. Bugün çok yapılan bir şeydir bu belki, ama 1970'li yılların başında yeni bir mücadele biçimi olarak ortaya çıkmıştır. Yani hapishanelerdeki mahkûmlar kendi sorunlarını kendileri ortaya çıkartıyorlar; yahut akıl hastaları kendi sorunlarını, doktorlarla ilişkilerini kendileri dile getiriyorlar. Entelektüelin görevi burada bir 'perde' olmak, kendi üzerine onların sözlerini yansıtmaktan başka bir şey yapmamak. İşte bu pratik esnasında Foucault'nun meşhur kitabı ortaya çıkıyor; Türkçeye *Hapishanenin Tarihi* diye çevrilen, Fransızca *Gözetlemek ve Cezalandırmak* (*Surveiller et Punir*) adlı kitaptır bu. 1975 yılında çıkan bu kitap, Batı'da eski rejimden yani kraliyet döneminden cumhuriyete geçilirken ceza hukukunun değişimi ve egemen toplumdan, yani *souverain* olan bir toplumdan *disipliner* olan bir topluma geçişin analizini yapıyor. Kitap, aynı zamanda, yeni ceza hukukunun da bir eleştirisini kapsıyor. Aydınlanma dönemi ceza hukuku üzerine uğraşan kimselerin metinlerinden yola çıkarak, onların iyi niyetlerine rağmen – yani toplumu eğitmek istemelerine rağmen vs.

– sonuçta, yeni bir baskı grubu oluşturduklarını ileri sürüyor; ve ceza hukuku, suç ve ceza arasındaki heterojen ilişkiyi, ayrışık ilişkiyi ortaya koyuyor. Burada önemli bir mesele çıkıyor karşımıza: 'birey' kavramı. Foucault bu kitapta yeni bir toplumsal baskı modeli ortaya çıktığına işaret eder. Egemen rejim modelinde kralın bütün tebaası üzerinde yaşatma ve öldürme hakkının keyfiyeti söz konusudur. Bunun karşısında, parlamentolu ve demokratik bir şekilde işleyen Jakoben bir yeni cumhuriyet rejimi vardır. Foucault bu yeni rejimde ceza hukukunun kuramsal yapısının suçun pratiğiyle nasıl uyuşmadığı üzerinde durur. Buna da 'disiplin toplumu' adını veriyor ve disiplin toplumu – aşağı yukarı 18. yüzyıldayız – panoptikon ile, Jeremy Bentham'ın meşhur panoptikon teorisiyle bir ifade biçimi buluyor kendisine. Panoptikonda, ortada bir kule vardır, mahkûmların hücreleri bu kulenin etrafına daire biçiminde yerleştirilmiştir; ve bu sistemde merkezden (yani kuleden) bakan kimse görülmeden mahkûmları izleyebilir, mahkûmlar da kulede olması gereken görevliyi görmeden, hatta orada onları gözetleyen bir görevlinin olup olmadığından dahi hiçbir zaman kesin olarak emin olmadan, sürekli izlendiklerini düşünürler ve ona göre davranırlar. Yani kendi kendine işleyen bir merkezî sistem söz konusudur burada. O halde, Bentham'ın panoptikonunda ifade bulan "disiplin" modelinde toplum bu şekilde disipline ediliyor. Foucault, iktidarın ideolojiyle değil maddî bir şekilde, doğrudan bedenler üzerindeki üretimiyle işlediğini ileri sürüyor. Suçlu beden, uysal beden haline çevrilirken, bedensel olarak acıyı ve suçluluğunun cezasını nasıl çekecek? Foucault iktidarın işleyişine gayet maddî bir pratik olarak bakıyor ve kitabın başında Damiens adlı bir kişinin cezalandırılmasıyla örnekliyor eski rejimi: Atlar dört taraftan çekip paramparça ediyorlar Damiens'i, yetmiyor atlar altıya çıkartılıyor. Sonrasında ise, daha insanî olan ve halkın gözünden uzuklaşıp duvarların arkasına giren ceza ve infaz sistemini çözümlüyor Foucault. Kraliyet rejiminde herkesin önünde ibret olsun diye öldürülen suçlu, artık daha insanî olarak gizli bir şekilde öldürülmeye başlanacak ve giyotin kullanılacaktır. Damiens'in cezalandırılması kitabın başında çok çarpıcı bir tasvirle başlıyor: Kollar parçalanmıyor, kesiyor-

lar, ilaç sürüyorlar olmuyor; dört at yerine altı at getiriyorlar vs. Müthiş bir 'acı' var bedende ve bu acı Aydınlanmacılar tarafından biraz daha insanîleştirildiğinde ortaya giyotin sistemi çıkıyor. Bilindiği gibi kafayı bir bıçak darbesiyle kesen ve bu şekilde de doğrudan ölümü sağlayan, yani uzun sürmeyen acısız bir ölümü sağlayan bir tekniktir giyotin. Bütün bu süre zarfında önemli olan şey Foucault'da iktidarın bedenler üzerinde ***baskıcı*** bir güç olmaktan çok ***üretken*** bir güç olmaya doğru gitmesidir. Bu noktada Marksist teoriden yavaş yavaş ayrılmaya başlanıyor: İktidar baskıyla değil, üretimle işlemektedir. Yani, suçu da, cezayı da, cezanın gerçekleştirilmesini de iktidarlar üretiyorlar. 75 yılında çıkan bu kitaptan sonra 76 yılında, *Cinselliğin Tarihi*'nin I. Cildi; 'Bilme İstenci' ortaya çıkıyor. Burada Foucault, disiplin toplumundan Bio-politika toplumuna doğru bir gidişatı ele alıyor. Burada da yine beden üzerine işleyen iktidarın yeni teknolojisi üzerinde duruyor. Bu teknoloji de insanların yaşamları üzerindeki müdahale hakkından ortaya çıkıyor. Bu dönemde yeni bir takım toplumsal pratikler var. Mesela aile kurumu: Devlet, iktidar, "tehlikeli sınıflar" diye adlandırılan işsizlere evlendikleri zaman ev veriyor, iş veriyor, bir aile kurmalarına yardımcı oluyor; bir sosyal devlet meselesi ortaya çıkıyor ve bu doğrudan aile yaşamını, yani insanların özel hayatlarını ilgilendiren bir konunun kamu düzeni tarafından nasıl yönlendirildiğini bize gösteriyor. İkincisi, nüfus kontrolü: Ne kadar insan var ve bunlar nerede oturuyorlar ve nasıl yaşıyorlar? Yaşam, o halde, Foucault'ya göre, burada iktidarın nesnesi haline gelmeye başlıyor. Bu noktada farklılaşmayı görmek mümkün: İktidarın nesnesi ezilen sınıflar olmaktan çıkıp yaşamın kendisi haline geliyor. Bio-politika bu yaşamın kendisinin üzerinde, tüm toplumda gelişen, ideoloji olmayan bir kodlama biçimini meydana getiriyor. Yaşam pratiğinin bu şekilde egemenlik altına alınması, Deleuze ve Guattari'nin Bio-politikanın bir denetim toplumunda nasıl işlediğini göstermelerine yol açıyor. Bu da, içinde yaşanan toplumun, Fransız toplumunun, Batı toplumlarının, sürekli denetim, sürekli eğitim üzerinden kurulu mekanizmasını yahut da onların deyimiyle makineleşmiş bir toplumsallığı, kapitalist bir toplumsallığı bize gösteriyor. Nedir bu sürekli denetim ve sürekli eğitim? Yaşamı denetleyen iktidar, karşısında bulmuş

olduğu toplumda, refah toplumunun bitmiş olduğu, yahut bitmekte olduğu ve yapısal bir birikim modeli üzerine kurulu, sermaye birikim modelindeki değişim üzerine kurulu toplumsal bir değişmeyi buluyor. Bu değişme basitçe şudur: İşsizlik krizi ve işsizlik kriziyle birlikte de evsiz-barksızların Batıda git gide çoğalmaya başlaması. Modern iktidar burada yeni bir refah toplumu stratejisi içine girdiğinde, herkese iş sağlayamayan devlet bu sefer yeni müdahale biçimleri bulmaya başlıyor. Bu müdahaleler eskiden sağlık sigortası veya işsizlik sigortası iken 80'li yıllarda evsiz barksızlara yurtlarda yer bulmak, göçmenlere veya mültecilere aynı şekilde sağlık yardımı, barınak ve küçük bir para yardımı yapmak ve bunu yaparken de onları yeni bir mesleğe doğru eğitmek üzere yönlendirme şeklini alıyor. Devlet para veriyor ve bunun karşısında işsiz kişiyi meslek sahibi yapmaya çalışıyor. Bunun için de kişiler, adına 'fleksibilite' yani esneklik denilen bir ekonomi-politik sisteminin içinde iki ay çalışıyorlar, uğraşıyorlar, meslek öğreniyorlar...

Günümüz denetim toplumlarında hayat, yani yaşam, insanların yaşamı, hukukun nesnesi haline gelmeye başlıyor. Hukuk, daha önce – ceza hukuku olsun, medeni hukuk olsun – aile yapısı, örf ve âdetler, toplumsal düzen vs. gibi bir sürü mekanizmayı düzenliyordu. 'Polis', yani şehrin siyasî yapılanması, politika – polis ve politika aynı kelimeden türerler – bu bağlamda, sınır kontrollerini yapan, kimin içeri girip nereye gittiğini kontrol eden ve kimin çıkıp nereye gittiğini düzenleyen bir iktidar biçimi olduğunda, Negri'nin 'emperyal sistem' dediği 'yeni dünya düzeni' diye adlandırılan günümüz bütünleşmiş dünya kapitalizmine geliyoruz. Çünkü insanları bireyselleştiren, birey haline getiren hücre sistemi, hapishanelerdeki hücre sistemi, daha sonra denetim toplumunda, Deleuze ve Guattari'nin ele almış olduğu sürekli denetim, formasyon ve üretim mekanizmasından geçtikten sonra, uluslararası alanda bir Bio-politika uygulamasıyla, karşımıza büyük sermaye çevreleri ve organizasyonlar şeklinde çıkmaya başlıyor. Devletler yerine uluslararası polis teşkilatları, yani Birleşmiş Milletler devreye giriyor; her taraftaki savaşları kontrol eden, uluslararası polisi oraya yollayan ve yerel polisi eğitmeye çalışan bir sistem; yani hukuk temel mesele haline geliyor. Adaleti düzenleye-

cek mekanizma sadece uluslararası hukuktan geçiyor. Artık burada kültürel yapılanmalar veya ülkelerin kendilerine has ceza sistemleri, ulus-devlet vs., söz konusu olmaktan çıkıyor ve bir emperyal sistem kuruluyor. Kuruluşu ulus-devletlerin ötesine geçen bu uluslararası durum[2] Foucault'nun Bio-politikasını aşağı yukarı her yerde gündeme getiriyor. Bu duruma bir çok örnek bulmak mümkün: En son Saray Bosna'dan Sırbistan'a ya da Afrika'daki Rwanda'ya; Amerika'da bugün yaşanmakta olan veya Afrika'da Fildişi sahillerindeki olaylardan Temsilciler Meclisi'nde gündeme gelmiş olan Ermeni tasarısına kadar... O halde her tarafta işleyen ve önce kendi halklarını sonra da diğer dünya halklarını denetim altına almaya çalışan bütünleşmiş dünya kapitalizmi bir baskı aracı olarak değil, insanların hayatlarını nasıl daha iyi bir hale getirebilirim sorusu üzerinden hukuki bir düzenleme mekanizması olarak çıkıyor karşımıza. Baskıdan çok – ve haksız bir baskıdan çok – hukukî bir baskı söz konusudur burada. Jean-François Lyotard'ın 'le differend' diye adlandırmış olduğu 'ayrım'ı anmak yerinde olacaktır bu noktada. Çünkü uluslararası hukuk sisteminde bu 'ayrım' kavramı bugünkü hukuki anlaşmazlığı çok açık bir şekilde gösteriyor aslında. 'Ayrım' şudur: Ne zaman ki merkezî hukuk düzenlemeleri kadük, işlemez hale gelmeye başlıyor, o zaman taraflar, yani ayrım halinde, itilaf halinde duran taraflar, bu uluslararası düzende varolan hukuk sistemini tanımaz hale gelmeye başlıyorlar. Irak, örnektir. Yani her kendini mazlum sayan halk uluslararası hukukun düzenlemesi içinde kendine karşı bir haksızlık yapıldığı iddiasıyla ortaya çıkıyor. İtilaflar o bakımdan artık yaygın sıcak savaşlar şeklinde yaşanmaktan çıkıp – küçük savaşlar, gerilla savaşları tabii ki var – bir hukuk savaşı haline dönüşüyor. Bu bakımdan, son bir nokta olarak şuna değinmek gerekir: İletişim toplumu, bilgi toplumu, yahut Habermas'ın deyimiyle 'öznellikler arası bir iletişim' eylemi, insan hakları meselesi, bugünkü bio-politik sistemde direnme odağı gibi durmasına rağmen bir iktidar, iktidarın bir düzenleyici parçası

[2] Belki haklı olarak Amerika'nın egemenliğinde gibi gözüken ama içinde Fransız, İtalyan, Türk, Hint, Afrikalı, Faslı, Cezayirli vs. çok karmaşık bir polis yapılanmasının birlikte işlediği bir uluslararası durumdan söz ediyoruz.

haline gelmeye başlıyor. Yani hem ulusal hem uluslararası adalet mekanizmaları, ki buraya gelir dağılımı, hastaneler, iş bulma, uluslararası politikadaki hukuki düzen vs. ve insan hakları meseleleri, hepsini katabiliriz; bütün bunlar merkezden işlemese bile insanlara içselleştirilmesinden dolayı kabul ediliyor. Bu durumu kabul ediyoruz, hatta insan hakları diye bağırıyoruz, bağırılıyor; yani kendi rızamızla bir denetlemeye tâbi oluyoruz. Televizyonlardaki o eğlence programları gibi: Telefon ediyor, katılıyor ve katıldığı için de onun bir parçası olmaya başlıyor. Bu tip bir yeni iktidar konumu, denetim, "Bio-politika" diye adlandırılan yeni iktidar biçimlerini oluşturmaya başlıyor. Foucault'nun Aydınlanma için göstermiş olduğu gibi nasıl ceza hukukçuları, ceza sistemini daha iyi bir hale getirmeye uğraşırken modern iktidarı oluşturdularsa aynı şekilde, bugün de, muhalif gözüken birçok uluslararası iyimser kurum, tüm iyi niyetlerine rağmen, bu Biopolitikanın, bio-iktidarın parçası haline gelerek, yeni düzenleme biçimlerini, bu sefer insanların hayatlarını düzenleme biçimlerini oluşturmaya başlıyorlar.

Son olarak şu soru sorulabilir: Bu çok karamsar bir tablo mu? Ne yaparsak yapalım hep karşımızda yeni iktidarlar mı bulacağız? Foucault *Cinselliğin Tarihi*'nin son iki cildinde "İktidardan nasıl kaçarım?" sorusunu sorarak Eski Yunanlılarda ve Roma'da cinsel yaşamdaki direnme şekillerini araştırdığında, Marksistlerin tam tersine, şöyle bir şey ortaya atıyor: Direnme tabandan değil, tepeden gelecektir, gelmelidir yahut da. Bu ifade aslında bir yorum, çünkü Foucault'nun terimi tam bu değil, ama aşağı yukarı buna benzer bir şey söylüyor Michel Foucault. İnsanın önce kendi kendini yönetip, ondan sonra ötekileri yönetmeye kalkması gerekir. Kendi kendini yönetip ötekileri yöneten kişi, sonuçta, bir bireyin toplumsal konumunu bize aşağı yukarı veriyor demektir. Başkalarını yönetmesi için, kendi kendini yöneten kişinin demek ki yönetici bir sınıftan olması gerekiyor. Dolayısıyla iktidarın karşısında değil, iktidarın içinden direnmek mümkün, çünkü iktidarın kendisi önce direnme üzerine kuruludur. Bu bir kural gibi işliyor Foucault'ya göre. Önce direnme vardır, iktidar daha sonra gelir yani direnişi takip eder. O halde burada söz konusu olan şey sürekli işleyen bir mekanizma ve bu

mekanizmanın içinde sabit hiç bir şey yok. Yani günün birinde insan kendi kendini kontrol ediyor diye iktidarlar yok olmayacak. Foucault böyle bir şey söylemiyor; fakat her zaman için direnmenin önceliği dolayısıyla, iktidarın içindeki kimselerin kendilerini yönetmeye alıştıkları zaman öbürlerinin karşısında tiran olmaktan çıkıp, Eski Yunan'da olduğu gibi, iyi yönetici olma şanslarının olduğunu söylemesi Foucault'nun durduğu yer gibi. En son burda kalıyor Foucault'nun çalışması. İşte buna baktığımız zaman küçük farklar göreceğiz. Önce Deleuze-Guattari daha sonra Negri ile Foucault arasında küçük küçük ayrımlar ortaya çıkmaya başlayacaktır. Bu 77 yılında, daha Foucault direnme pratiklerini yaparken ortaya çıkan bir somut vakıadan sonra su yüzüne çıkmaya başlıyor zaten. 77 yılında Baader-Meinhof çetesinin Almanya'daki RAF'ın (Kızılordu Fraksiyonu) avukatı olan Klaus Kroissant'ın Fransa'ya kaçması ve o dönemin Fransız cumhurbaşkanı Giscard d'Estaing tarafından Alman başkanı Schmidt'e iadesi sonrasındaki gösterilerde Foucault başka bir metne imza atıyor, Deleuze ve Guattari ise başka bir metne imza atıyorlar. Aradaki fark da şu: Foucault teröristler için hiç tolerans göstermiyor ve sadece avukatın iadesine karşı bir metin imzalıyor. Halbuki Deleuze ve Guattari ise hem avukatın iadesine karşı imza veriyor hem de Alman devletinin polis devleti olarak Baaider Meinhoff üyelerini imha edişini kınıyor. Aynı zamanda Toni Negri[3] de bunlarla beraber hareket ediyor. Bu üçlü hem avukatın iadesini hem devletin baskıcı karakterini, polis karakterini kınayan hem de bütün teröristlerin hapishanelerden çıkartılması gerektiğini öne süren bir kâğıdı imzaladıklarında Foucault ile aralarındaki siyasî görüş farkı çok belirgin olarak ortaya çıkıyor. Yani, buradan giderek şu öne sürülebilir ki, Foucault için direnme, iktidarın içinden geçerken, Deleuze, Guattari ve Negri için direnmenin odağı yeni öznelliklerdir. Bu üçlü, bu yeni öznellikleri gerçekleştirmenin mümkün olduğunu ileri sürerken onların bio-iktidar tarafından üretilmekte olduğunu bilirler hiç kuşkusuz.

[3] "İmparatorluk"un yazarlarından bir olan Toni Negri, İtalya'daki Kızıl Tugaylar'ın teorisyeni diye sayıldığı için Fransa'ya kaçmıştır; ve yakın bir zamanda İtalya'ya döndüğünde hapse tekrar girdi.

Psikoz Yorumcusu Olarak Lacan

Nami Başer

Seminerlerinden birinin yayınlanması sırasında kaleme aldığı bir açıklamada Lacan "Benim *Yazılar*'ımı alanların bir zorlukla karşılaştığı söyleniyor: Pek o kadar okunacak bir şey bulamıyorlarmış" diyor, ve şöyle ekliyor, "bunda şaşılacak bir şey yok, çünkü James Joyce'tan bu yana okunmak için yazılmıyor." Lacan'ın düşüncesine bu kışkırtıcı anekdotla girmek uygun olacaktır çünkü onun bu iddiasında aynı zamanda düşüncesinin bir özelliği de ortaya çıkıyor: Sadece bir heves ya da kültür gösterişi olarak yazarlara yer vermek, onlardan alıntılar yapmak değil; yazarların, bilinçdışına epey yakın, bilinçdışının yapısına sadık kalan bir çaba içinde bulunduklarına inanarak, onları tanık olarak kullanmak. Belirtilmesi gereken bir nokta da şu: Lacan'ın bu tutumu konumuzla, yani psikozla doğrudan ilişkili. Bu noktaya tekrar döneceğiz: İster bilim adına ister edebiyat adına yapılsın ana formüller bulmak; dünyayı, evreni, herhangi bir bütünlüğü bir tek ilkeye indirgeyerek açıklamak psikoza yakın bir uğraştır; hatta psikozun bir semptomu olarak ele alınabilir Zira böyle bir uğraşta söz konusu olan şey, biricik bir üslup çerçevesinde dünyayı irdelemektir. Bunu tekrar irdeleyeceğiz çünkü temel amacımız psikoz konusunda Lacan'ın getirdiği yeniliği anlamak. Şimdilik şunu belirtelim: James Joyce sadece bir örnek. Ama Lacan için örnek edebiyatçı sadece Joyce değil. Lacan'ın metninde, aynı zamanda, Gide'le de Sade'la da, Aragon ve Sollers'le de karşılaşılır; birçok edebiyatçıyla haşırneşir olunur. Ayrıca bu gönderme alanı edebiyatçılarla sınırlı kalmaz; bir de felsefeciler çıkıverir ortaya: Hegel, Kant, Husserl, Heidegger, vs. Kısacası Lacan'ın psikanalitik pratiğe getirdiği en önemli özelliklerden biri, bu bilimin onun aracılığıyla kültür dünyasına, edebiyat ve felsefe alanlarına da açılmasıdır. Bu tutum onunla başlamamıştır kuşkusuz; Freud'da da zaten vardır. Bunu kanıtlamak için Freud'un "Şair-

ler ve yazarlar, bizim bilmediğimiz ve sıradan kişiler olduğumuz için ancak bilim yoluyla anlayabileceğimiz her şeyi biliyorlar" sözünü anımsatmak yeter. Sürekli olarak "Freud'a dönüş" ilkesini gündeme getiren Lacan, bu açıdan ustasının izinden yürümüştür bir yerde, ama Lacan'la kıyaslanırsa Freud'un alıntıladığı, kendilerine gönderme yaptığı yazarların sayısı daha sınırlıdır: Eflatun, Schopenhauer, Rousseau, Goethe. Ayrıca onlar da "klasik" olmuş, açık bir dil kullanan yazarlardır. İnsanla ilgili bilgimizi yirminci yüzyılda köklü bir değişime uğratacak bir bilim kuran Freud, Kafka'yı, Proust'u, Musil'i, Joyce'u okuyamamış, II. Dünya Savaşı'ndan sonra ün kazanacak olan bu yazarları tanıyamamıştı. Ayrıca Freud'la aynı zaman diliminde yaşayan bu yazarların bizim için önemi psikanalizinkine benzer buluşları dile getirmeleridir. Nasıl oksijen aynı anda Almanya'da Schnee, Fransa'da Lavoisier, İngiltere 'de Priestley tarafından birbirlerinden haberdar olmadan bulunmuşsa, bilinçdışı da 19. yy.'ın sonunda edebiyatçılar, bilim adamları vs. tarafından eş zamanda gündeme getirilmiştir. Ancak ikinci bir kuşak, kültür dünyasının o ân o buluşu geliştirmeye hazır olduğunu düşünerek bu benzerlikleri bir arada yorumlamaya, bilimin ya da genel bir buluşun tarihini yapmaya soyunur. İşte bilinçdışı konusunda bu benzerlikleri bulmak, kuşakları bilinçdışı kavramının aracılığıyla yorumlamak Lacan'a düşecektir. Bu arada felsefe konusunda eklememiz gereken bir başka tarihsel özellik daha var: 19. yy'ın sonunda olduğu kadar 20. yy başında da Alman üniversitelerinde Hegel için varolan önyargılar, örneğin Hegel'in çok ağır bir felsefe diliyle yazdığı, diyalektiğinin inandırıcı olmadığı vb. gibi düşünceler Freud'u epey etkilemiş ve bu yüzden de edebiyatçılara daha açık olduğunu söylemesine rağmen, felsefe alanında en azından Hegel kökenli idealizme pek sıcak bakmamış, bu alanda kendini sınırlamıştır.[1] Oysa Lacan, sadece edebiyat ve felsefeyle değil, yirminci yüzyılda Freud'un ölümünden sonra gelişen dilbilim ve antropoloji alanlarındaki yeni verileri de değerlendirme fırsatını bulmuş, klinik verilerin yanına bu ilkeleri de katmıştır.[2]

---

[1] Felsefe, Frued'a göre her zaman psikoza kayan, psikoza yakın bir etkinliktir.
[2] Freud'un biyografisini yazan incelemecilerden Didier Anzieu, Freud'un fobik

Peki yazarlardan yapılan bütün bu alıntılar, bu bilim kırıntıları, bu felsefe parçaları niçin bizi psikoza götürüyor, bunların psikoz yorumuyla ilgisi ne? Buna hemen bir örnek verilebilir elbette. Bu örneği de yukarıda adı geçen yazarlardan birinden seçelim. James Joyce'un *Finnegans Wake*'ini açalım söz gelişi. Joyce'un on dokuz dil kullanarak yazdığı son romanı. "Riverrun, past Eve and Adam's", diye başlıyor. Joyce, İngilizcedeki 'river' (ırmak) ve 'run' (koşmak) sözcüklerini alıp bir tek sözcük oluşturuyor. Bunu 'koşırmak', 'koşanırmak', 'koşarırmak' gibi de düşünebiliriz. İkinci bölümde de: "past Eve and Adam's", "Adem ve Havva'nınki geçildiği zaman". Bunu anlamak için biraz Dublin'in coğrafyasını bilmek gerekir çünkü Dublin'de Adem ve Havva için yapılmış özel bir kilise var, o özel kiliseyi geçtiğiniz zaman ("past Eve and Adam's") hemen bir ırmak akıyor. Dublin'in en önemli ırmağı olan, doğu yönünden akarak Dublin koyuna dökülen Liffey'dir bu ırmak. Sürdürelim okumamızı: "from swerve of shore" yani "kıyı sapmasından"; gene devamında "to bend of bay" yani "körfez eğilmesine"; bir takım tasvirlerde bulunuyor Joyce ve ondan sonra birden Latince bir deyimle karşılaşıyoruz: "by a *commodius vicus*" yani "orta bir yol izlersek", "of recirculation." Tamamını tekrar alalım ve bitirelim şimdi: "*Riverun, past Eve and'Adam's from swerve of shore to bend of bay brings us by a commodius vicus of recirculation, back to Howth Castle and Environs.*": "Adem ve Hava'nınkini geçince orta bir yol izlersek kıyının saptığı yerden körfezin eğildiği yere Howth şatosu ve civarına bizi getirir akan ırmak." Bu sözlerin böyle saptırılması, konunun bir türlü ortaya çıkmaması bize Freud'un *Düşlerin Yorumu* (1900) başlıklı metninde ele aldığı birtakım dil ilkelerini düşündürür. Joyce'un bu sözlerinde sergilenen yapı, düşlerin özelliğidir: Yoğunlaştırma, yer değiştirme, senaryo haline getirme (*figurabilite*) ve aktarma. Bu, bilinçdışının düşlerdeki yöntemidir. Joyce'un dil üzerindeki çalışmasında

1. Dildeki birbirinden ayrı sözcükleri bir araya koyma,

---

nevroz özelliklerini taşıdığını söyler. Lacan üzerine en derin incelemeyi kaleme alan Elizabeth Roudinesco da Lacan'ın, gerekliliğinin savunmasını yapacak kadar psikoza yakın olduğunu yazar.

2. Tarih ve coğrafyadan gelen bir takım özel durumlara gönderme yapma,
3. Başka dillerden alıntı yaparak sözcükler kurma;

söz konusudur.
Bu özellikleri aynen Lacan'ın üslubunda da bulmak mümkündür; önemli olan bir nokta da bu. Lacan için söz konusu olan bilinçdışı üzerine bir seminer veya bir yığın kuru bilgi vermek değil, bilinçdışının kendisini bir süreç halinde sunmaktır. Bilinçdışının süreç halinde sunulduğu bir durumda, hiçbir zaman dışardan bir seyirci olarak kalamayız. Ancak biz de onun içine girersek, kendimizden bir şeyler katarsak o oyunun bir parçası oluruz. Bu tutumu daha çarpıcı bir biçimde açıklayabiliriz: Biz okurlar, sadece James Joyce'un yapıtlarını okumuyoruz, onun kurguladığı metinler de bizi okuyor. O metindeki birtakım özellikler bizim de o metnin bir parçası haline gelmemizi sağlıyor. Okuyucu ile metin arasında sürekli bir gidiş geliş kuruluyor. (Kafka'nın "Arayan bulamaz, aramayan bulunur" sözünü de analım) Yazar tarafından öyle bir ağ kurulur ki, herhangi bir okuyucunun oraya geldiği zaman hangi konumlarda olabileceği de daha önceden hesaplanır. (Heidegger'in "Dasein"ının biricik özelliğinin *Sorge* – kaygı – olması gibi, orada olmak, oraya gelmek, oraya yerleşmek, aynı anda, bir zaman sürecinin başlamasıdır). Lacan'a göre bilinçdışı da böyle bir konumda olduğu için, kendisi de Fransızcayı bir yazı dili olarak aldığı zaman bu yöntemi kullanarak dili parçalar, böler: Birbiriyle ilgisiz sözcükleri bir araya getirir, arada bir yaptığı göndermeler konusunda açıklamalar vermez vs. Biz okuyucu olarak birden böyle bir yapıyla karşı karşıya kalırız. O halde yapılması gereken, karşılaştığımız bu yapıyı deşifre etmeye çalışmaktır. Yani karşımızda birçok açılardan kapalı gibi görünen ve ancak bir deşifre etme çalışmasına giriştiğimiz zaman açabileceğimiz bir dil bulunuyor. Buna bilimsel bir ad vermek gerekirse, gayet ciddi olarak, böyle bir dile, böyle parçalanmış ve sözlerinin arkasından anlamını sürekli kaydıran bir dile 'psikotik' bir dil de diyebiliriz.

Bu girişten sonra, psikoz konusunda yoğunlaşabiliriz. İlerleyen satırlarda Lacan'ın getirdikleri üzerinde, aşağı yukarı 1920'lere kadar

çözülmeyen bir davranış biçimi olarak kalan psikozu aydınlatma çabaları üzerinde duracağım. Freud 19.yy'ın sonunda ilk olarak arkadaşı Breuer'le birlikte "Histeri Üzerine İncelemeler" diye bir bilimsel çalışma yapmış ve 1910'lara kadar çoğunlukla histeri üzerine odaklanmıştır. Bu yüzden de psikanalizin kuruluşunda "histeri", merkezî bir konumda bulunur. Freud 1910 yıllarında, Schreber adlı, karısını kıskanarak delirmiş, paranoyaya yakalanmış bir hâkimin kendisini tanımadan, sadece ve sadece yazdığı metni okuyarak psikotik dili çözmeye başlamıştır. Ondan sonraki insanlık tarihiyle ilgili kuramlarında (*Totem ve Tabu*'da olsun, *Musa ve Tektanrıcılık*'ta olsun) bu psikoz sorununa giderek daha çok eğilmiştir. Ama Freud'un çıkış noktası asıl olarak histeridir, önce histeri üzerinde yoğunlaşarak psikanalizi kurmuştur. Lacan'da ise bunun tersini görüyoruz. Lacan kariyerine psikoz üzerine incelemelerle başlamıştır. Fransa'da, kentten uzaklarda bir taşrada oturan, sonradan Paris'e kadar gelerek hayranlık duyduğu bir opera sanatçısını öldürmeye kalktığı için hapse atılan bir kadının dramını Lacan, bir doktor olarak incelemiş ve bu kadın üzerine yaptığı inceleme ilk çalışmalarından biri olmuştur. Daha o andan başlayarak da psikozu kendine özgü bir dil yaratma çabası olarak yorumlamıştır. Kadının adını da Aimée olarak değiştirmiş ve incelemesini de ilk yapıtları arasında yayınlamıştır.

Nevroz ve psikoz üzerine ilkeleri yeniden gündeme getirmeden önce, nevroz ve psikoza ilişkin genel bir açıklama yapmak uygun olacaktır. Psikiyatri ile psikanaliz arasındaki en büyük ayrılıklardan biri şudur: Psikiyatride bir sınıflandırma saplantısı olduğu için çok fazla hastalık adı vardır. Oysa Freud'da bir sadeleştirme söz konusudur. Freud'da bir aygıt olarak karşımıza çıkan *psyche*'nin psikanaliz için üç eğilimi, üç süreci vardır (ancak bunlara hastalık denmez): Sapıklık, nevroz ve psikoz. Bu şema içerisinde her bir süreçte de iki genel eğilim vardır. Bunun dışında, yani bu temel ayrımlardan başka hiçbir şey yoktur. Normallik ya da anormallik kuramı psikanaliz tarafından kabul edilemez (Lacan en çok da bunun üzerinde duruyor, çünkü Freud gençliğinde o kadar radikal değildi). *Psyche* ile ilgili bilgiler hiçbir zaman normallik ya da anormallik kuramı geliştirile-

rek oluşturulamaz, çünkü bunlar hep toplumsal, tarihsel ayrımlardır. Hegel gibi konuşacak olursak, doğal bile değildirler; çünkü karşımızda sürekli olarak süreçler vardır. Psikanalizin en önemli önermelerinden biri de çocuğun zaten cinsel bir enerjiyle yüklü olarak doğmasıdır. Çocuk bu yüzden çok yönlü bir sapıktır. Sapık sözcüğünü de burada bilimsel olarak belirlemekte yarar var: 'Sapık' deyince karşısındaki kişiyi özne olarak değil nesne olarak alma sürecini kastediyoruz sadece. Örneğin küçük çocukta da annesinin memesini hattâ kedileri köpekleri vs. olsun yok etmeye yönelik bir eğilim baş gösteriyor. 1905 yılında Freud'un yayınladığı "*Cinsellik üzerine Üç Deneme*"nin vurguladığı gibi, cinsellik çocukluktan başlıyor, ama çocuklukta kalmıyor; hemen tarih oluyor bir anlamda. Burada bir soru çıkıyor karşımıza: Neden insanlar karşımıza doğduklarında oldukları gibi yani sapık olarak gelmiyorlar da nevroz veya psikoza bulaşmış olarak geliyorlar? Çünkü çocuk her zaman her yerde bir kültürde doğuyor ve o kültürde bir takım yasalar var, yasaklar var. Lacan'ın, Freud'da bulunmayan en önemli özelliğinin, Fransa'da 20. yy.'daki insan bilimlerinin gelişmesini takiben, antropoloji ve dilbilimi de psikanalize katması olduğunu belirtmiştik. Buna somut bir örnek vermek gerekirse: Claude Levi-Strauss antropolojik araştırmaları sonucunda bütün insanlık tarihindeki değişik kavimlerin, değişik insan gruplarının aynı bir takım ortak özelliklere sahip olduğunu; ve bunu bire indirgeyecek olursak, bütün dünyadaki evrensel kültür yasasının ensest yasağı olduğunu vurgulamıştı. Claude Levi-Strauss ensest yani aile içi cinsel ilişkilerin yasaklanması olgusunu ahlâkî bir şekilde değil, ekonomik açıdan yorumlamış, örnek olarak da "kız verme" olayını incelemiştir. Marcel Mauss'un daha önce gösterdiği gibi, bütün toplumlarda kız evde tutularak cinsel ilişkiden yoksun bırakılınca, tıpkı para gibi, o toplumda dönüşümü sağlar; çünkü ilerde o kız başka bir aileye verilecektir. Böylece nasıl para yoluyla mallar alınırsa kadınlar da toplumda '*inter-changable*' olarak değişimi ve dönüşümü sağlarlar. Bu ahlaki değil, sadece antropolojik ve ekonomik planda kalan bir yorumdur. Toplumlardaki efsaneler ve bu arada edebiyat, sanat yapıtları hattâ bilim eserleri bu ensest yasağını gizliden gizliye delme ar-

zusuna yönelik tutumlar, davranışlar, çabalar olarak yorumlanabilir. Levi-Strauss da bu kuralı Freud'un önerileri doğrultusunda ve genel bir kural olarak gözlemlediği için aslında Lacan'ın ekmeğine de yağ sürmüş oluyor. Çünkü Lacan'da genel olarak bilinçdışı hayvanlarda ya da daha insan toplulukları aşamasına gelmemiş olan insan başlangıcı yaratıklarda yoktur, sözgelişi gelişmiş maymunlarda bile olamaz. Bilinçdışı sadece ve sadece yasanın doğan çocuklara zorla öğretildiği yerlerde yani insan topluluklarında vardır. Çocuğa verilen ilk büyük yasa ensestle ilgili olmasa, anneye ya da babaya karşı cinsel bir arzu duyulmasa bilinçdışı da oluşmaz. Oysa bir yasak birden, zorla, dil yoluyla çocuğa verilir; ve aslında çocukta psişik aygıt olarak böyle bir donanım yoktur; hiç kimsede yoktur. Psişik aygıtımız tam tersine her önüne gelen kişiyi nesne haline çevirmeye yöneliktir. Bu yüzden bir takım sorunlar çıkıyor: Çocuk daha önce donanımı olmadığı halde, birdenbire ensest yasasını benimsemiş yani yasayı ve yasakları benimsemiş olarak karşımıza geliyor. İşte bu aşamada eğer çocuk annesiyle özdeşleşmeyi biraz fazla sürdürürse nevroz, babasıyla özdeşleşmeyi ve bunun tersi olan yabancılaşmayı da gündeme getirirse psikoz ortaya çıkıyor. Bu psikanalizin önemli bir buluşudur; Freud'un yapıtlarında tohum halinde bulunan ama Lacan'ın sonradan hep geliştirdiği ve nevroz ile psikozu gayet sade bir şekilde ayırmamızı sağlayan bir kriterdir. Bu kriter ilk olarak Lacan'ın 'Ayna Evresi' adlı çalışmasında gündeme gelmiştir. Bu çalışma aynı zamanda Lacan'ın kariyerinin de başlangıcıdır. 1938 yılında, Freud Almanya'dan İngiltere'ye kaçarken ilk önce Fransa'da durakladığı zaman, Fransız hükümeti o sırada Yahudilere karşı bir politika izlediğinden, Freud'u kabul etmekte ayak direyince öğrencisi Ernest Jones onu İngiltere'ye kaçırmıştır. Bu arada Marie Bonaparte Marienbad'da, uluslararası bir psikanaliz kongresi düzenlemiş, Lacan da "Ayna Evresi" adlı çalışmasını bu çerçevede sunmuştur. Bu çalışmasında Lacan çocuğun, insan yavrusunun altı aylık olana kadar hayvan yavrularından çok aşağı bir düzeyde olduğunu, hatta bazı hayvanların, örneğin orangutanların, insandan daha zeki bile olabileceğini, yalnız altı ayı geçtikten sonra, çocuğun aynada kendisini tanıdığını vurgular. Oysa hayvanların, sözgelişi muhabbet kuşlarının karşısına bir ayna koyunca

onu başka bir kuş zanneder. İnsan birdenbire kendi hayalini görünce onun kendisi olduğunu anlayabilir ve bu yüzden zekâsı değişik bir biçimde gelişir. Lacan'ın düşüncesine göre ayna evresinin temel özelliği: "İnsanı hayvandan ayırma özelliği"dir. İnsan kendi hayalini görünce aynada kendisinden bir tane daha, *double*, bir çift olduğunu görüp başka insanlara gösterdiği bir yüzü olduğunu kavrar, ve o yüzün arkasında kendisinin başka türlü davranabileceğini de anlayarak bundan büyük bir sevinç duyar. Çünkü tek bir benliğe sahip değildir, ikili oynayabilir. Bu aşamadan sonra iki yüzlülük, yalan söylemek, oynamak, sonraya bırakmak gibi birtakım özellikler çıkar ortaya. O ândan itibaren hayvan dünyasını belirleyen ihtiyaç, gereksinim kavramı ortadan kalkıyor; çünkü çocuk aynı zamanda, o başkasını başka insanlara da benzettiği için başkası olabileceğini, başkası gibi yapabileceğini düşünüyor ve Lacan'ın 'hayali' diye adlandırdığı bir sürece giriyor. Bu, Lacan'ın Freud'da olmayan aynaya bağlı en önemli üçlemesidir. İnsan davranışlarını üçe bölerek inceleyebiliriz: gerçek, hayali ve sembolik.[3] O halde hayali bir yapı özneyi önceden belli bir ağın içine atıyor. Çocuğuk aynada kendisini tanımasından sonra bir anlamda, kaba bir tabirle ifade edersek, 'gaza gelip' başkaları ve kendisi hakkında gerçeklerden sapma yoluyla düşünceler geliştiriyor. Bu düşüncelerin en önemli özelliği tabii ki bir yasaya bağlı olmamalarıdır. Oysa sembolik dediğimiz şey çocuğun en önemli yasağı olan, annesine karşı cinsel bir arzu duymaması gerektiğinin baba tarafından ona bildirilmesidir. Lacan'a göre bu, dil aracığıyla olur. Somut olarak da bu dil, toplumda, soyadıyla gerçekleşip bir yerde sanki bir damga gibi çocuğun bilinçdışına kazınır. Bunun yanında anne de çocuğa "baban gelince sana gününü gösterecek" diyerek bu yasaklamayı üstlenebilir. Sembolik olan şey Lacan'da – sembolizm okulunda, 19.

[3] Burada bu 'hayali'nin öztürkçesi olan 'imgesel'i kullanmıyorum çünkü bir yandan 'image' kelimesinin 'a'sı atılarak yapıldı, öztürkçe değil; ikincisi, şu ânda sadece olumlu bir anlamı var: "imge" dediğimiz zaman, bir yazarın imgesini incelediğimizdeki gibi ya da "imgelem" dediğimiz zaman ki gibi olumlu bir imgeler topluluğu anlaşılıyor. Oysa Lacan'da hayal, klasik felsefede de olduğu gibi yani Descartes'ta, Spinoza'da, Pascal'daki gibi, bizim Türkçede 'bu çocuk çok hayalci' ya da 'hayal kırıklığı' deyişlerinde olduğu gibi kendisine güvenilmemesi gereken bir süreç.

yy.'ın edebiyat akımında olduğu gibi genel sembollerin toplamı anlamında değil – bir yasanın, bir yasağın çocuğa verilmesi, dayatılmasıdır. Bu tabii ki hiçbir zaman basit bir şekilde olmaz; anneye babaya göre değişir. Bir anne biyolojik olarak kadın olmasına rağmen, sembolik yönü ağır basan bir kadın olabilir yani çocuğa böyle yasakları bazen anneler öğretebilir. Bütün bunların sonucunda bir gelişim süreci belirir ve çocuk gerçek, hayali ve sembolik olarak üç düzeyde incelenebilecek bir karaktere, en azından görünüşte, sahip olur. Oysa biz bunu psikanalitik olarak incelediğimiz zaman, üç boyuta ayırdığımız zaman, şunları buluyoruz:

1. Gerçek, yani bir vücuda sahip olan bir tek kişi;
2. Hayali, yani ikili ilişkilerdeki kişi-ya da iki kişinin hayalleri,
3. Sembolik, yani engeller, yasanın ve yasakların dil yoluyla verilmesinden kaynaklanan bir bölüm. Bu son ilke, yasakların mutlaka içselleştirilmesi gereği sonucunda çıkan bir yanımızdır.

İşte bu yüzden insan topluluklarında ihtiyaçlar, önce talep aşamasından geçip – bir anneye ya da başkasına söylenip, talep edilip – sonra arzu haline geliyor. Arzu gerek Lacan'da gerek Deleuze'de, çağdaş Fransız düşüncesinin en önemli temalardan biri olmuştur. Felsefede arzunun ön plana çıkması, aslında Spinoza'da, Hegel'de başlamıştır hattâ Aristoteles'e kadar da geri gidebiliriz. Arzunun ihtiyaçlara indirgenemezliği Lacan'ın düşüncesinin temel özelliğidir. Arzu ihtiyaçlara indirgenemediği için Lacan, her türlü doğallığa ya da insanın doğal bir yaratık olduğu düşüncesine karşıdır.

Burada, bu doğallık kavramının üzerinde daha fazla durmak gerekir. Lacan'la Amerikan kültür anlayışına bağlı psikanalistler arasında bir tartışma oldu. Tarihsel bir bilgi vermek gerekirse: Amerikan psikanaliz dernekleri ilkönce Freud'u Amerika'da karşılayan Steckel tarafından kurulmuştur. William James de önayak olmuştur. Ama sonradan 1940'larda Anna Freud, Freud'un kızı, Amerika'ya gelerek, Psikanaliz Derneği'nin başına geçip yönetici görevini üstlendi. Aynı zamanda babasının ölmeden önce asıl doktrininin özelliklerini kendisine verdiği gibi bir açıklamada da bulundu: Bu yüzden "psikanaliz

altı ay sürmeli, en azından kırk beş dakikalık seanslarda gerçekleşmeli" gibi kurallar konuldu.... Oysa bütün bunların hiçbiri Freud'da olmadığı için, Lacan bunlara karşı gelerek, kökten bir takım yenilikler önerdi. Seansların saatini kısaltmakla işe başladı. Sözgelişi Lacan bir psikanalizi çok kısa sürede yapabiliyor, bazen tedavilerde beklenmedik davranışlara başvurulabiliyordu. Sözgelişi bir hastasına Paris'te Seine nehri kenarına ya da Boğaziçi Üniversitesi Güney Kampüs'e gel, ben orada konferansta olacağım, sonradan seninle beş dakika konuşuruz diyebiliyor. Bazen bir hastaya randevu vermesine rağmen ortadan yok oluyor, son beş dakikada çıkageliyor. Çünkü bilinçdışını uyarmak, tahrik etmek, onu bir yerde bu tahrikler sonucunda çalıştırmak lâzım geldiğine inanıyordu. Psikanaliz seansının imutlaka altı ay sürmesi veya kırk beş dakika olması gerektiğini düşünenlere karşı çıktığı için Lacan Uluslararası Psikanaliz Derneği'nden çıkarılmıştır. Bu yüzden kendisi Fransa'da Freudçu Paris Okulu'nu kurarak, yeni bir adım atmıştır. Sonradan bu okullar arasında yaklaşmalar, ayrılmalar, tekrar ayrılmalar olmuş, bu tarih içerisinde bölünmeler günümüze kadar sürmüştür.

Tarihsel olarak bunun da üzerinde durmak gerekir çünkü en büyük ayrılık şuradan ileri gelmektedir: Lacan'a göre insanların içgüdüsü yoktur, cinsellik bir içgüdü değildir, bir ihtiyaç değildir, tamamıyla kültürel ve yasaklar sürecinden geçmiş bir süreçtir. Hiçbir zaman, bir insanın psikanalizini de yapsak, başka bir şeyini de yapsak sıfır derecede bir doğallığına ulaşamayacağız. Bunu söyleyince yine Joyce'a gidiyoruz; Joyce için yine bir başka Fransız düşünürü Derrida "çağımız romancılarının en Hegelcisi", demişti. Bu, yani insanla ilgili araştırmaların doğal olmayacağı düşüncesi Hegel'in temel felsefesidir, çünkü Hegel de arzuya dayanan bir felsefe geliştirmiştir; ona göre de insanın en büyük arzusu kendisini başkalarına insan olarak kabul ettirme arzusudur. Hegel, hatta "Sadece taş doğaldır dünyada, hayvanlar ve bitkiler bile doğal değildir, doğayı bile incelediğimiz zaman doğanın da tarihi vardır" demiştir. Ayrıca Hegel'e göre insanlararası ilişkiler efendi-köle ilişkilerine dayandığı için hiçbir zaman doğallık sürecine gelinemez. Genel olarak 18. yy Avrupa'sında, İngiltere'sinde ve Amerika'nın bazı yerlerinde devam eden 'psychology' de-

diğimiz çabalar da doğal olarak sıfır derecede bir insanı inceleme ânına gelinebileceğine inanır oysa. İşte Lacan buna radikal olarak karşı çıkar. Bu konuda Lacan bir anıya da yer veriyor: Freud, Amerika'ya ilk gittiğinde onu Amerika'ya getiren gemi, özgürlük heykelinin altından geçerken "Bu gemi onlara vebayı getiriyor, haberleri yok", demiş. "Ama", diye yanıtlıyor Lacan, "Freud'un eline ikinci sınıf bir vapur bileti vererek geri yolladılar". Lacan'ın bundan kastettiği Amerikan psikanalizinin tekrardan önceki doğallık felsefesini sürdürmeye devam etmesi. Bu anlayışın ilginç yanı şu bakımdan da özetlenebilir: Genel olarak 16. ve 18. yy'lar Avrupa'sında "doğa" bir gönderme oluşturmuştur, başlıca bir gönderme olarak yer almıştır. 18. yy'da başlayan Aydınlanma'nın da Rönesans'tan kaynaklanan doğal hak, doğal hukuk kavramlarını geliştirme çabaları vardır. Bu kavramlar Avrupa'nın kendi tarihi içerisinde yaşadığı ve bir yerde tarih olmuş kavramlardır, çünkü 18. yy'ın sonundan başlayarak aşılmış eleştirilmişlerdir. Kant ve Alman idealizminin felsefeye getirdiği en büyük yenilik insanın bütün davranışlarının tarihsel olduğu ve insanın en önemli özelliğinin yasayla, yasaya karşı çıksa bile, yine de yasayla belirlenebileceği ve evrensel bir toplum, evrensel bir yenilik yapılacaksa ona da buradan gidileceği; doğallığı, gönderme olarak Rönesans'la başlayan doğallığı bırakmak gerektiği düşüncesiydi. Descartes ile birlikte başlayan düşüncede Tanrı yine garanti olarak alttan alta vardı, Kant ile birlikte Tanrı ve doğa bir gönderme olarak bırakılmıştır. Gerçi Hegel'e göre Kant bu bırakışı tam gerçekleştirmemiş ve yarım yamalak bırakmıştır, bu yüzden de kendinden önce gelenleri tam olarak aşamamıştır. Ama Hegel bütün bu ikisini de, doğayı ve tarihi de tarihsel bir sürece oturttuğu için tarih sürecine tam bir sembolik değer vermeyi becerebilmiştir. Böylece insan da ancak tarihsel bir öze yani zaman içerisinde yaşayan, şimdisi, geçmişi ve geleceği olan ve şimdisi, geçmişi, geleceği sürekli olarak değişen ve bunlar arasında heterojen ilişkileri bulunan bir yaratığa dönüşür. Lacan'a göre de bir özne üzerine, ancak o insanın psikanalizini yaptığımız zaman, yani onun içindeki değişik boyutları, "üst-beni, alt-beni, beni", aynı zamanda sembolik olanı, gerçek olanı ve hayali olanı araştırdıktan sonra tarihi bir bilgi edinebiliriz. Tarihi ile ilgili bilgi edindikten sonra,

bu kez de etik bir sorun ortaya çıkar, acaba bu veriyi ona söylemeli miyiz, söylememeli miyiz? Sözgelişi Freud, ancak orta zekâlı insanların psikanalizinin yapabileceğini, daha ileri düzeydeki kişilerin ya da geri zekâlı ve câhillerin psikanalizinin çok zor olduğunu söyler; çünkü onlara bir şeyi anlatamazsınız. Diyelim ki câhil birisine küçükken anneni arzulamışsın derseniz onun buna tepkisi sonucunda belki daha da hasta olabileceği düşünülebilir. Onun için psikanalizin bir de etiği olmalı: Kime neyi, ne zaman söylemeli. Bu bir zamanlama sorunudur. Bu zamanlama politikası hiçbir zaman tam olarak kırk beş dakika, altı ay diye sabitlenemez; onun için öznelere göre tarihsel birtakım değişiklikler vardır.

Şimdi başka bir noktaya geçilebilir. Lacan'ın bu nevroz /psikoz ayrımı üzerinde dururken çıkardığı başka bir nokta vardır. Nevrozun çocuğun annesiyle özdeşleşmesiyle bir ilgisi var: Çocuğun altı aylık olana kadar zaten kendisinin annenin dışında olduğunu bile tam olarak bilemediği gibi klinik araştırma sonucunda edindiğimiz bir veri var. Çocuk kendisini annesinin bir parçası zannederek büyür; annesinden ayrıldıktan sonra kendisine özgü bir benliği gelişmeye başlar, ama o benlik gene anneye bağımlıdır. Bu bağımlılıkta annesi kendisi için bir *başkası*[4] oluyor. Yine de anne çocuk için tam olarak bir başkası olamıyor, çünkü çocuk anneye bağımlı gelişiyor. Bu bağımlılığa Lacan 'büyük başkası' diyor (Autre), yani özdeşleşilemez başkası; 'küçük başkası' kendisinin yerine koyabileceği arkadaşı olabilir. Ama anneye o kadar bağımlı ki annenin bir sözü ile yemek yer, yü-

---

[4] Bu konuda da ben Türkçede 'başkası' sözcüğünü tercih ediyorum, son zamanlarda çok kullanılan 'öteki' yerine. 'Öteki' yaklaşık on-on beş sene evvel kullanılmaya başlandı, ondan önce yine 'başkası' deniyordu. Aslında Yunanca 'heteros', Latincede 'alter', İngilizcede 'other', Fransızcada 'autre' olan kelimenin Türkçede üç karşılığı vardır; bu bakımdan, Türkçe daha zengindir: Başkası, diğeri, öteki. Ama aralarında farklar vardır; öteki durumunda olan kimdir, iki kişi için bir üçüncüsüdür, başkası olduğu zaman herhangi bir ayrılığın tersini düşünürüz. Onun için 'başkası' demeyi yeğliyorum, nitekim Sartre'ın sözü Türkçeye "cehennem başkalarıdır", diye çevriliyordu. Nermi Uygur da 'Edmund Husserl'de Başkasının Beni Problemi'ni yazmıştı. Son zamanlarda birçok yerde 'öteki' diye geçiyor, çünkü 'öteki' deyince Tanrı'ya ya da Şeytan'a da gidiyor insan aklı hemen. Öteki böylece dikey bir şey olarak düşünülüyor. Ben yine 'başkası'nı tercih ediyorum.

rür vb. Annenin sözünü yerine getirmezse "yok" olabilir. Hayatı boyunca sürekli olarak annenin yerine koyacağı büyük başkaları baba olacak, sonra öğretmen olacak, sonra toplumun kendisinden istediği soyut yasalar olacak. Büyük başkası, onu yok edebilecek birtakım özelliklere sahip. İşte küçük başkası ile büyük başkası arasında giderken benlik bölünüyor. Genel olarak klasik psikanaliz (yani Amerikan psikanalizi, Freud değil), madem ki bir benlik bölünmesi var, o benliğin içinde bir zayıf veya bir kuvvetli benlik vardır, psikanaliz kuvvetli benlikle suç ortaklığı yapsın ve zayıf benliği yok etsin diye düşünüyor. Oysa Lacan psikanalizinde radikal olarak şu düşünce var: İnsan her zaman bölünecektir, her türlü bölünmenin günün birinde ortadan kalkacağına inanmak zaten ideolojidir, yani inançtır; günün birinde bütün herkesin saydam bir ilişkiye girebileceğini düşünen kişi yanılmaktadır. Kişi sosyalist, faşist, komünist bir sürü idealleri benimseyebilir; ama ne olursa olsun günün birinde sorunların biteceğini ve bölünmenin, parçalanmanın yok olacağını öne sürmek psikanalizde radikal olarak terk edilen bir düşüncedir. Çünkü bilimsel olarak bu yapıların ayrışmasının, çocuğun psişik aygıtının yetersiz olması nedeniyle bölünmesiyle en başından beri oluştuğunu görüyoruz; ve bu bölünme hiçbir zaman yok olamaz, ortadan kalkmaz.

Psikoz ile nevrozun arasındaki ayrım nedir? Çocuk anneye olan bağlılığından bir türlü kurtulamayınca, günün birinde babaya bir bağlılığa geçmesi, aktarma yapması gerekecek. Yasayı benimsemesi gerek ama anneye olan bağlılığı devam ettiği için, günün birinde babaya evet derken, anneye karşı geliştirdiği arzu içe atılır, bastırılır, susturulur. Bu içe atılma bir "depoya koyma" gibi bir şeydir. Arzu depoda emanet olarak içeride duruyor; rüyalarında, deliliklerinde, sinirli davranışlarında tekrar ortaya çıkabilir ve nevroz oluşturabilir. Nevroz kavramı, Yunan tıbbından beri bildiğimiz bir kavramdır. Hipokrat'ın kullandığı bir kavramdır. 'Nevra' Yunanca'da 'sinir' demek; nevroz deyince 'sinirli' anlamına geliyor öncelikle. Ama psikoz asıl delilik, çünkü 'psyche'nin sonundaki '– oz' ters anlam veren bir ek: Psikozlar dış dünyayla ilişkilerini koparıyorlar. Psikozların ne olduğu 1910 yılına kadar hiç çözülmemiştir, Schreber'in metni Freud tarafından

çözülene kadar bir bilmece olarak kalmıştır. Genel olarak Freud'un bulduğu ilke şudur: Bilinçdışında babayla bir cinsel ilişkinin arzulanması ve aynı zamanda bu arzunun dışlanması yani babayla özdeşleşme ve bu özdeşleşmenin ağır gelmesi, babayla cinsel ilişkiyi düşünme ve bunu hazmedememe, bir tür özdeşleşme-yabancılaşma arasında gidip gelme.

Genel olarak Lacan psikoz konusunda şöyle bir formül veriyor: Öznenin sembolikte dışladığı, reddettiği, gerçekte onu idare eder ve er geç geri döner. Lacan sürekli olarak "benim öğretimin temel cümlesi budur" diye vurgular. Nevrotik özne, birtakım arzuları içe atar; psikotik özne hiçbir şeyi içine atmaz. Ama o dışladığını sandığı şeyler aslında en çok önem verdiği ve onu alttan alta idare eden şeylerdir. Basit örnekler verelim: Hitler, babası küçükken onu durmadan dövdüğü için, büyüyünce babasına düşman olur; ama o da aynen başka insanları döverek, babasıyla özdeşleşerek babasının yaptığının aynısını yapar; bunu yaparken babasıyla özdeşleştiğinin hiç farkında değildir, tam tersine babasına karşı gelmek için bunu yaptığını zanneder. Edebiyattan bir örnek vermek gerekirse, Bukowski hep babasının aleyhine konuşur: "Kaçtık evden, herif bana zulüm ediyordu ama keratayı severim yine paltosu hâlâ üzerimdedir" gibi şeyler söyler.

18.yy'ın sonundan itibaren Batı'da gerçekten psikoza yakalanmış yazarlar vardır. Sözgelişi Jean Jacques Rousseau Batı uygarlığına karşı gelip sonra en ağır bir psikozdan ölmüştür. 19.yy'de Hölderlin, Maupassant, Nietzche, Gerard de Nerval, Edgar Allen Poe'yu da örnek gösterebiliriz. 20.yy'da ise Althusser'i görürüz. Lacan'a göre bilim ve felsefenin psikoza yakın birtakım özellikleri vardır. 20.yy'da daha çok psikoz, ortaçağda daha çok histeri söz konusudur. Ama 20.yy'da söz konusu olan daha çok psikozdur; ve onun için psikotik yani baba söyleminin reddedildiği bir ortamda yaşamayı da göze almalıyız. Herkes ortaya baba olarak çıkmakta, yani kendini üst ben olarak kabul ettirmek istemekte ama ortalıkta bir sürü baba olduğundan, bunların aralarındaki rekabet bu özneleri tamamen psikotik bir dil kullanmaya zorlamaktadır. Bunlar psikotik bir dil kullandıkları için, başkalarına ulaşmaları ilk evrede bile olanaksızlaşmaktadır. Bu-

nun için psikoz ve nevrozu teknik olarak da ayırt etmek gerekir. Nevroz genellikle, içe attığı şeyin yerine daima hayali bir doyum noktası geçirerek yaşamını sürdürür. Sözgelişi annesinin memesinin yerine sigara içmeyi koyar. Ama psikozda hayali bir ikâme yoktur; bırakılan, dışlanan şeyin yerine hiçbir şey konulmaz.. Hiçbir şey koyulmayınca libido, cinsel keyif alma özelliği, sadece ve sadece sembolik olana yatırım yapar. Sembolik gitgide güçlenerek, sanki kendisinin dışından özneye yaptırımlar sunar. Sembolik olan da en çok dil aracılığıyla gündeme geldiği için bütün özelliğiyle dile yansır; dilde saptanır. Dilsel bir patlamada kendini gösterir. Sözgelişi yukarıda söz ettiğimiz Schreber, Almanya'da ünlü bir hâkim iken karısını kıskanma sürecine girerek gitgide psikozun pençesine düşmüştür. Ama yazmış olduğu açıklamalarda "Beni deli zannediyorlar halbuki ben Tanrı'yla ilişkilerde bulunan büyük, yüce bir kişiyim" diyor. Schreber'in bütün yazdıklarını okuyunca arada bir açık verdiği görülür elbette; açık bırakılan bu kapıdan girerek durumunu çözümleyebiliyoruz. Anahtar şu: Küçükken kendisi anneyle babasının bir ilişkisine tanık olmuş, cinselliklerini yaşarken onları görmüş ve orada birdenbire annesiyle özdeşleşmiştir. Birdenbire bunu reddederek, her türlü durumu kendisine bir tehdit gibi görmeye başlamıştır. Diğer erkekler kendi varlığını yok edecek ya da cinsel olarak onu tehdit eden, onu öldürebilecek bir baba olarak görünmektedir; çünkü cinsel ilişkiyi küçükken çocuk cinselliği içinde *coïtal* bir şey olarak görmez, bir öldürme olayı olarak yorumlar. Bu yüzden ileride karşısına çıkan bütün erkek rakiplerini günün birinde kendisini yok edecek tehlikeler olarak görüp, bu kurguyu, tabii ki karısına suçlama olarak yöneltir. Schreber ayrıca bir klinikte tedavi görmüş ve üç aşağı beş yukarı iyileşmiş ama beş-altı yıl sonra o klinikteki doktorun aleyhine suçlamalarda bulunarak, kendisine tecavüz ettiğini, bir yığın korkunç işkenceler yaptığını iddia ederek birdenbire yine delirmiştir.

Schreber'in geliştirmiş olduğu korkunç bir sistem vardır. Bunu da anılarına, anılarını yazmak için başvurduğu defterlerine geçirmiştir.. Schreber'in kendisinin yazmış olduğu bu defterin Avrupa'da örneği pek kalmamıştı. Avrupa'da kalan iki örneği, Lacan bulup yayınlan-

malarını sağlamıştır ve şu anda Fransızca olarak Schreber'in kendisinin yazdığı metni de okuyabiliyoruz. Geliştirdiği sisteme göre, bütün dünyadaki insanlar adi, pis yaratıklardır. Unutmayalım ki aynı zamanda yirminci yüzyılın başında Almanya'da bulunuyoruz, yani bir süre sonra patlak verecek olan faşizmin kuluçka zamanı. Ayrıca Schreber'in babası da jimnastik hocası. Yani Schreber bir tür sağlık ideolojisi içinde yetişmiş. Bu da önemli bir noktadır çünkü çağdaş toplumlarda sağlık ideolojisi tam bir paranoya üreticisi söylemler topluluğu olarak sürüyor. Schreber'e göre sağlıklı olabilmek için bu pis insanların hepsinin yok edilmesi gereklidir. Ama bütün insanlar yok olursa kendisi de yok olacak, bu yüzden güneş bir Tanrı olarak onu seçmiş: Seçkin birisi, üstün bir insan olarak. (Gene aynı Almanya'da o sıralarda buna benzer teoriler yapılıyor) Ve bu üstün insan, kendisi, güneşle bir kere cinsel ilişkide bulunacak, bir kereye mahsus dişi olacak ve kendisinden çıkan çocuklar dünyayı kurtaracaklar. Schreber böyle bir teori oluşturmuş. Bu arada bu teoriyi geliştirmek için Tanrı'yla, güneşle, arada bir konuşmak için özel bir dil icat etmiş. Bu geliştirdiği dilin bütün özellikleri de vardır kitapta. Psikotik metinlerde sözgelişi üçüncü dünya savaşı çıkacak diye bir kuruntuyla karşılaşabiliriz; paranoyak bir özne bütün enerjisini bu konuya odaklayarak uzun bir kuram geliştirebilir. İmdi onun yazdıklarında geliştirdiği düşünceler için tam olarak deli saçması, yanlışlıklardan örülmüş bir ağ diyemezsiniz. Yani bir kere kabul ederseniz, bunu bir varsayım olarak alırsanız, gerisi tutarlıdır. Kendi içinde tutarlı bir söylemle karşılaşabilirsiniz. "Deliler, her şeyi kaybetmiştir, ama aklı değil" sözü sanki bu durum için söylenmiştir. Söz konusu söylemin akılcı bir yönü vardır, ama bu "sembolik" dediğimiz dil üzerine yoğunlaşan bir akılcılıktır. Hayali olan ve gerçek olan birdenbire yok olur ve oradaki dil asıl dünyaya dönüşür. Bütün enerji onu tamamlamaya yönelir.

Bilim dünyası, sanat, edebiyat dünyası da böyle işlemiyor mu zaten? Bilim adamı da sanatçı da "asıl dünya budur" diye atılıp, bir dil ortaya çıkarıp, kendine özgü bu dili, bu formülü benimsetmeye çabaladığı için psikotik dile yaklaşır, onun da arasından geçer, onu da tanımak zorundadır. Einstein'ın teorisi olsun, Joyce'un *Finnegans Wa-*

ke'i olsun, bütün yapay diller bir ân, doğrudan doğruya bu psikotik dile dönüşebilir; en azından okuyucu üzerinde öyle bir etki yapar, çünkü okuyucuya kendini bir baba olarak, bir üst ben olarak sunmak, asıl babanın yerine geçmek istemektedir, ama aynı zaman da kendi babasını yok etme arzusu tam belirmez. Ama bir yerden bu açık verir. James Joyce'un romanının, son on sayfası, *Finnegans Wake*'in son bölümü, bir ırmağın babayla konuşması şeklinde sürer söz gelişi.

Dilin bir üst ben alışverişinde psikoza dönüşebilmesi, çağdaş toplumlarda görünüşte göz ardı edilir, çünkü çağdaş toplumlarda aile bağları ve dolayısıyla baba otoritesi zaten zayıflamıştır. Ama bu dili, daha doğrusu bu dilin psikanalitik yorumunu, onun sembolik bir yasa sorununu gündeme getirme çabasından oluştuğunu iyice öğrendikten sonra, zayıfladığı anlarda alttan alta yakalayabilir ve onu belirleyebiliriz. Saklanması, değişik kılıklara bürünmesi olağandır. Freud'un, Yahudi ve Müslüman geleneğinde açık olarak ortaya çıkan Tanrı'nın/babanın öneminden hareket ederek üst ben üzerindeki kuramını geliştirdiğini biliyoruz. Lacan, en başından beri Freud'un cinselliği yasa önünde hesap vermeye zorlanan bir cinsellik olarak gördüğünü vurgular.

Demek ki psikozun kendisi de zaten yorum yapmaktadır, öyle bir sürece girer. Karşınızdaki psikotik dil hiçbir zaman gerçek değildir, gerçek konusunda geliştirmiş olduğu bir dille karşınıza çıkmaktadır. Ayrıca bu dil ona aslında semboliğin kendisi olarak verilir ve bir yerde kültürün de özü budur. Bu yüzden hiçbir zaman bitmeyecek bir süreçtir. Kültür, çocuk doğduğu zaman ona belirli bir yasayı verir, aslında yasa da tamamıyla keyfidir. Özel yasaların, ne sünnet olmanın, ne de anneyle cinsel ilişkide bulunmamanın hiçbir nedeni yoktur. Daha doğrusu yasayı kendisine dayattığımız çocuk açısından yoktur. İşte özne bunu zorla kabul ettiği için bir anlamda bunu sindiremez; benimsemiş gibi yapsa da çocuk bu duruma içerler ve alternatif bir dil geliştirir. Verili dille oynar. Ama toplumda herkes aynı konumda olduğu için sonuçta herkes birbiriyle yarışmaya başlar, bu psikotik özellik gitgide çoğalır, artar.

Peki tedavi nasıl olacak diye bir soru gelirse aklımıza şöyle diye-

ceğiz: Bunu evcilleştirebiliriz; sadece evcilleştirebiliriz ama sıfırlayamayız, yok edemeyiz. Yukarıda değindiğimiz noktaya tekrar dönersek; şöyle bir özelliğin üzerinde durmuştuk: Parçalanma. Lacan'a göre çift bir parçalanma vardır: Çocuk aynada hayalini görünce vücudunu da parçalanmış, parça parça bir vücut olarak görür. Lacan'a göre ayna evresi sırasında öznede (çocukta) çift parçalanma oluşur: İlk önce çocuk aynadaki hayalini kendisi olarak tanıyınca, görünüşü ve aslı arasında bir kopma gerçekleşir. Kendisinden iki adet vardır artık; başkalarının gördüğüyle içi uyuşmayabilir. Öte yandan kendi vücudu da aynada tam görünmez; görüntüde bazı parçalar çıkmaz. Sözgelişi kolunu kaldırırsa ayna onu göstermeyebilir. Dolayısıyla vücut parça parça lime lime olabilir. İmdi bu durumda yasa yasakları dayattığı zaman, bu parçalanma daha da yaralayıcı hale gelir; yasa da parçalayıcı bir etki yaratır. Bunun sonucunda benliği sürekli olarak üst-ben ve alt-ben diye (bugün Türkçeye öyle çeviriyoruz ve bence geçerli bir çeviri) bölünür ve bunların arasında dur durak bilmeden gidip gelir. Gene klasik psikanaliz – klasik psikanaliz derken Amerikan psikanalizini alıyorum, Freud'u değil – günün birinde ben'in üst-ben ile alt-ben'i yeneceğine inanır. Ama Lacan burada radikal davranır: Ona göre ben'in en önemli özelliği kendini aldatmaktır; ben kendini aldatma süreci dışına hiçbir zaman, hiçbir şekilde çıkamayacaktır. Dolayısıyla öyle bir ağ kurar ki ilk önce alt-ben vardır, yani çocukta sadece her türlü barınma, yemek yeme, cinsellik gibi ihtiyaçları karşılama özelliği bulunur; üst-ben buraya geldiğinde alt-benin ihtiyaçları üst-benden talep edilir ve bu talep etme sürecinde talepler arzuya dönüşür, üst-benle alt-ben arasında çatışma oluşur: Başkasına aktarılan talep arzunun doymazlığını ortaya çıkarır. Ama bu birinci çatışmadır. Sonradan benlik ortaya çıkınca, kendi kendinin bilinciyle bu ikisinin arasında bir denge kurmaya çalışır. Ama bu dengeyi hiçbir zaman başaramadığı için, psikanalizini yaptığımız zaman, benlik kendini ya üst-bene ya alt-bene teslim eder. Bu noktada da zaten Freud üzerine yanlış bir bilgi var, çünkü alt-ben'e kendini teslim eden, sürekli olarak cinsellik için yaşayan kişi aslında paranoyanın bir kurbanıdır. Yani sürekli olarak alt-ben'e teslim olma aslında bir babaya ya-

ranmak için yapılır. Hiçbir zaman cinsellik insanlarda kendi başına yer almaz. Muhakkak bir babaya "Bak ben cinsel ilişkide bulunabiliyorum ve ben kastre değilim, hadım olmadım" diye bir meydan okuma şeklinde gerçekleşir, çünkü yasanın kendi üzerine gelişini özne, kendini yok etmeye yönelik bir güç olarak, bir hadım etme tehdidi olarak görüyor.

Özetleyecek olursak çift parçalanma vardır: Vücudun parçalanması ve benliğin oluşmakta olan öznelliğinin parçalanması. Bunun sonucunda üst-ben alt-ben arasında gidip gelme ve oluşan çift tehlike söz konusudur. Nevroz ve psikoza bulaşma olasılığı; anneyle özdeşleşme, babayla özdeşleşme, yabancılaşma ve bu ilişkilerin sonucunda çift kompleks oluşması. Œdipus komleksi, çocuğun anneye bağlılığı, kastrasyon kompleksi (yani hadım kompleksi), günün birinde bunların maske değiştirmeleri; işte bu süreçler özneyi oluşturan süreçlerdir. Lacan'a göre, Œdipus kompleksi hiçbir zaman kastrasyon olmadan bitmez, yani bu sürecin son perdesi kastrasyondur.[5] Çocuğun anneyle özdeşleşmesi olayında gene klinik bir bulgu vardır. Ancak daha önce 'klinik' sözcüğüne de bir açıklama getirmek istiyorum.

Yunanca bir sözcük olan klinik 'yatak' demektir. Michel Foucault *Kliniğin Doğuşu*[*] adlı incelemesinde 18. yy.'dan itibaren kliniklerin Avrupa'da nasıl geliştiğini gösterir, çünkü içlerinde yatak barındıran, hastaları yatağa yatırarak çözümlemeye çalışan hastaneler 18. yy'da gelişmiştir. Psikanalizde de hastanın divana yatırılması gerekliliği üzerinde Freud şöyle ısrar eder: İnsanlar ayakta dururken savunma pozisyonundadırlar ama yattıkları zaman itiraflarda bulunmaya daha

[5] Freud'un öğrencileri, sözgelişi Jung Adler, yeni bir takım kompleksler çıkarma çabasına girdiler, sonradan zaten bu süreç tam bir psikotik çoğaltma arzusuna dönüştü: Dede kompleksi, burun kompleksi vs. gibi adlar çıktı; Freud onlara iki tane kompleksin yeterli olduğunu anımsatmıştır. Zaten kompleks kelimesini Freud sevmiyordu, o kullanmadı, Jung önermiştir. 'Üçlü' anlamında kullanılıyor bir anlamda; 'plex'teki 'ple', 'kat kat' demektir; 'simplex' tek kat, basit. sade; 'complex' olunca en azından üçlü, ikiye indirgenemeyen bir karmaşık durum anlamına gelir..

[*] Michel Foucault. *Kliniğin Doğuşu*, Çev.: İnci Malak Uysal, Ank. 2002, Epos Yay.

yakındırlar ya da bir koruyucu arama sürecine girerler. Onun için divana yatırıp konuşturulurlar, divanda konuşmaya daha yatkın olurlar. Psikanalizi hem Freud hem de Lacan hep klinik araştırmayla sınırlamıştır bu yüzden. Yani klinik düzeyde kanıtlanmayan, tanıtlanmayan, Carnap gibi konuşursak 'doğrulanmayan', Karl Popper gibi konuşursak 'yanlışlanmayan', Thomas Kuhn gibi konuşursak 'olasılıklar içerisinde ortaya çıkmayan' bir şey varsa kabul edilmez; klinikte gereken doğrulama-yanlışlama işlemi yapılmalıdır.

Klinik olarak kimlerle uğraşılır peki? Hasta dediğimiz, yani toplumun hasta dediği, aslında bizim çeşitli toplumsal süreçlerin sonunda yasaların benimsenmesi yada benimsenmemesi sonucunda ortaya çıktığını bildiğimiz bir takım öznelerle uğraşılır. Sözgelişi birtakım oluşumlar yüzünden nevroz, aslında sadece bir süreç iken, özne o süreçte takılıp kalır. Bunlar tam olarak hastalık değil, hep açıklanacak süreçlerdir. Normal ya da dengeli dediğimiz kişiler ise psişenin üç eğilimini karıştırarak yaşarlar. Nevroz, psikoz ve sado-mazoşizm. Üçünden birinde takılı kaldığımızda bir klinik vaka olarak görülebiliriz. Bunun dışında rüyalarımızda, unutmalarımızda veya dil sürçmelerimizde açık verebiliriz. Bunları kliniğe almak, özellerini alıp, tespit edip, bir tür psikanalize yatırmaktır; oradan bir takım bulgular çıkabilir.

Küçük çocuğun annesinde erkeklik organının varolduğunu zannettiği gibi bir klinik bulgu vardır. Aşağı yukarı 1910'lardan beri psikanalizde bilinen bir şeydir bu. Kız çocuktaysa klitoris vardır; başlangıcında annesindeki klitorisin ve kendi klitorisinin yeterli olduğunu düşünür. Bu noktada önemli olan, çocuğun anneyle özdeşleşme sürecinde kendi cinselliğinin annesininkiyle aynı olduğunu ve bunun yeterli olduğunu düşünmesidir. Bunun sonucunda günün birinde annesinde erkek cinsel organının olmadığını öğrenince kastrasyon dediğimiz sürece girer çünkü o aynı zamanda kastrasyon sürecini, erkeklik organına toplumda hayatî bir görev yüklendiği için, bir ölüm kalım savaşı olarak görmektedir. Böylece sonra anneden babaya transfer yapar, çünkü babada bir erkeklik organı vardır. Ama çocuk erkekse babanın kendisindeki erkeklik organını yok edebileceği düşünce-

siyle hadım kompleksini yaşamaya başlar, çünkü annesinde aslında erkeklik organının var olduğunu ama babanın bunu bir hadım etme işlemiyle yok ettiğini düşünür. Bu süreçler çocuk cinselliği kuramı çerçevesinde yorumlanır. Kız çocukta ise kendisinde öyle bir şeyin olabilmesi gerektiği düşüncesi boy gösterir; işte kastrasyon dediğimiz de budur. Bu radikal bir durumdur ve bu kastrasyon kompleksinin bir takım başka kavramlarla, başka açıklamalarla ört bas edilmesi gibi bir ödün vermeye Lacan hiç yanaşmaz. Sözgelişi aşağılık kompleksi, Elektra vs. gibi açıklamalara Lacancı psikanaliz karşıdır. Çünkü onlar bilinçte yer alır. Sözgelişi bir insanda aşağılık duygusu olabilir ve bu bilinçte hissedilebilir. Ayrıca aşağılık duygusu gibi büyüklük duygusu da olabilir, onların temelinde de – yani bilinçdışından hareket edilerek yapılan bir yorum sonuna kadar götürülürse – kastrasyon yatmaktadır. Kastrasyon onun bilinçdışındaki nedenidir. Psikoz, kastrasyonu inkâr etmek için bir dil geliştirir ve bu dil de içe attığı bir şeyin yerine değil, dışladığı bir şeyin yerine geliştirilen bir dildir. Dışladığı şeyler o dilde bir şekilde yansır ve ancak o dili çözebildiğimiz zaman psikozu da çözmüş oluruz. Bu yüzden Lacan'ın en temel iddiası: ***Bilinçdışı bir dil gibi yapılanmıştır*** olmuştur. Bilinçdışı ruhun derinliklerinde bulunan birtakım içgüdüler değildir; ancak ve ancak bir dil olarak deşifre edilebilir. Bu yüzden edebiyat ve felsefe metinleri önemlidir, çünkü onlar da bir dildir. Bir dil olarak ortaya çıktıkları için de, Saussure'ün dilbilimini alırsak, içlerinde üç boyutlu bir özellik vardır: Gösteren, gösterilen ve gönderilen. Örneğin bir hastanın dilini incelediğimiz zaman, ya da kliniğe gelen birisinin, bir çocuğun dilini incelediğimizde, bu dilde bu öğelerden birinin eksikliği söz konusu olacaktır: örneğin, birtakım gönderenler vardır, gönderilenler yoktur. Düşler de aynen böyle çalışır. Birtakım örnekler verebiliriz: Freud ilk gençliğinde "psişik aygıt" dediği konu üzerinde hep durmuştur ve Fliess adlı bir arkadaşına (aynı zamanda meslektaşı), hatta daha hiçbir kitap yayımlamadan, iki yüz sayfalık bir deneme yazıp yollamıştır (bu metin de da ancak 1954 yılında yayımlanmıştır). Bu psişik aygıtın yapısı, işlevi kendisi için sürekli sorun olmuştur. Psişik aygıt dil içerisinde nasıl ortaya çıkar, nasıl belirtilere dönüşür

gibi sorularla uğraşmıştır. 1923 yılında da bu psişik aygıtı yazıya benzeten bir makale yayınlamıştır: *Notes sur le bloc magique* (*Büyülü Blok Üzerine Bir Deneme*). Freud bu makalesinde bilinçdışının bir dilden ziyade hiyeroglifik bir yazı olduğu üzerinde durmuştur. Rüyalar olsun, nevrozların veya psikozların kendilerini ortaya koyuşlarında gözlemlenen belirtiler olsun, her biri deşifre edilmeyi bekleyen bir yazı olarak yorumlanmalıdır. Hiyeroglifler bilindiği gibi 19. yy'da Champolion tarafından deşifre edilmiştir. Mısır'da o zamanlar Osmanlılara ait olan Reşadiye'de Mısır hiyerogliflerinden oluşan bir taş üzerinde çalışırken bu açıklamaları bulabilmiştir. Freud'un bilinçdışı için hiyeroglif benzetmesini kullanmasının nedeni şudur: Hiyeroglifte söz konusu olan, bir taşın üzerine üç dilin anlamlarının yan yana yazılmasıdır. Mısır hiyerogliflerinde, Yunancanın ve halkın kullandığı Yunancanın da karşılıkları vardır. İşte Champolion, Mısır dilini, önünde duran bu üç dili karşılaştırarak çözebilmişti. Şimdi hiyeroglifler konusunda Champolion'un bulduklarına gelelim. Hiyerogliflerde bazen resim vardır. Sözgelişi Çinlilerde çay pişiren bir kadın mutluluk yerine geçebilir. Ama geliştirildikten sonra hiyegliflerde hece sistemi de yer alır. Diyelim ki kapı için önce resim yapılmış; fakat sonradan kale için kapı yapılıyor, o sadece 'ka' demek, sonra da leylek yapılıyor, oradan da sadece 'le'yi alıyorsunuz. Yani aynı zamanda resimleri bazen resim olarak, bazen de sadece ilk hecelerin yerine konan bir şey olarak alıyorsunuz. Örnek olarak, bir düşte çeşme görebilirsiniz, o sadece 'ç' harfi için orada olabilir; ondan sonra onun yanında başka bir şey vardır, onları birleştirdiğiniz zaman yorumlayabilirsiniz. Burada bir hiyeroglifi deşifre etmek için yapılan işe benzer bir çaba vardır. 20. yy'da sanatçılarda da aynı düşünce bulunuyor. Sözgelişi Proust da sürekli olarak *Geçmiş Zaman Peşinde*'yi bir tür hiyeroglif çalışması olarak tasarladığını yazar. James Joyce'da *Finnegans Wake* örneğinde olsun, öbür romanlarında olsun hep hiyeroglif sistemine başvurmuş, yapıtlarını hiyeroglif olarak yazmıştır. Lacan'ın da kendi metinlerinin okunmasındaki güçlükleri James Joyce'a gönderme yaparak meşrulaştırması bu yüzdendir: Karşı karşıya olduğumuz şey bir hiyeroglif olduğu için belirli bir okuma, öğrenme süre-

cinden geçmek gerekir. Alfabetik okumanın en akıllı dil olduğu düşüncesi Hegel'de vardır; ama çağdaş düşünürler, bu bakımdan ona karşı gelirler, çünkü hiyeroglif daha zengin içeriklidir. Sözgelişi rüyanızda birdenbire bir arkadaşınızla kendinizi Tokat şehrinde görmeniz, bu arkadaşınıza tokat atma arzunuzun dile getirilişi olabilir. Bir yerde bilinçdışı kendini ele verirken, bir yandan da saklıyor. Hem ele verip hem sakladığı için de son bir göndermeyle Heidegger'e geliyoruz.

Lacan, Heidegger'in *Logos* adlı makalesini de Fransızcaya çevirmiştir. Heidegger, Varlık'ı ve Varlık'ı açan bir süreç olarak dili, hep örtme ve açma oyunları olarak görür, yorumlar; ve okuma, yorum, örtme ve örtmeleri açma süreçlerinin sonuna kadar üstüne gitmekle de tükenemeyeceğini belirtir aynı zamanda. Çünkü örtülenin örtülü kalmayı tercih etmesi gibi bir çözümsüzlükle karşılaşıyoruz, hattâ mistik bir yöne doğru bile ilerleyebiliyor Heidegger'e özgü yorum burada; mistik olarak yorumlanabilir en azından. Heraklit, "*Physis kripthestai philei*" demişti sözgelişi, "*Doğa sever gizlenmeyi*". Heraklit'in 'gizlenmek' için kullandığı söz 'kript'. 'Kript', şifre kelimesinde de var. Doğanın kendisi de sürekli olarak örtünür; ve kültür, bu örtünmeyi açma çabası olarak ele alınır. Ama Varlık, örtmeyi daha önceden yaptığı için bizim hakikate ulaşma çabamız bir yerde durabilir. İşte Lacan'da parçalanmanın hiçbir zaman bitmeyeceği, parçalanmanın en belirleyici özellik olduğu düşüncesi de aynı kapıya çıkmaktadır. Ona göre de psikanalizde, karşımızdaki kişinin söylediği dili hiçbir zaman tam olarak tüketemeyiz; bir yerinden alıp bir şeyler yaparız; çünkü o, bir süreç içerisinde ortaya çıkmıştır. Hiçbir zaman o kişinin asıl kimliğine, kendisinin *aynı* olduğu yüce şahsiyetine ulaşmayacağız. Sadece bir dil süreci içerisinde oluşmuş bir takım evreler vardır, bunların içine girdiğimiz zaman dillerle karşılaşırız. Bu diller sapıklığın ya da nevrozun, ya da psikozun dili olabilir: Psikoz, bir dili tek yanlı olarak alma, yani sadece sürekli mesaj veren bir koda dönüştürürken kodun bilinmezliği gibi bir durumla karşılaşma ve bunun başarısızlığını göremeyip kendisini bir başkasına, bir babaya gösterme çabası ve bunun hiyeroglife dönüşmesi olarak yorumlanabilir.

Somut örnekler vermek gerekirse yine Schreber'e dönelim. Schreber özel bir dil yaratmıştır; ve bu özel dil kendisini Tanrı'yla birleştirip yeni bir uygarlık oluşturma amaçlıdır. Schreber hapishaneye kapatıldığı zaman sözgelişi, arada bir güneşe bırakılıp, hücrenin dışına salınıyordu; güneşle konuşmalarında birdenbire 'Beni taciz ediyor, çabuk beni kapatın, üstüme üstüme geliyor!' diye içeri kaçabiliyordu. Gitgide o babanın yerine güneş konuluyor ve babaya karşı beslediği duyguların yerini güneş almış oluyor.

Lacan'a göre, psikanalizin dört temel kavramı vardır. Yazımızı Lacan'ın psikanalizin bilimselliğini vurgulamak için kavramlara başvurduğunun altını çizerek bitirelim. Fransız bilim felsefecesi Canguilhem, psikolojinin kavramlara dayanmadan oluşturulmuş uyduruk bir bilim olduğunu söylemişti. Bu yüzden kavramlara yönelmek bilimselliğin en önemli bir özelliği olarak Lacan tarafından hep vurgulanır. Birincisi, "*Trieb*", İngilizcede "*pulsion*" dediğimiz kavram. Bunu içgüdü olarak çevirmemek lazım, çünkü içgüdü "*instinct*"in karşılığıdır. İçgüdü hayvanlarda vardır; *Trieb* insanlarda en başından beri vücutla psişenin sınırında olan, ihtiyaçları arzuya dönüştüren bir süreçtir. İkincisi, *bilinçdışı* – ki her zaman bir dildir ve bir dil olarak deşifre edilmelidir. Üçüncüsü ise, *tekrar* kavramıdır. Bir özne, belirli bir yaştan sonra nevroza ya da psikoza eğilim gösterdiyse, sonra ne yazık ki onu tekrarlar. Lacan, bu aşamada bizi yine bir yazara, bir düşünüre gönderiyor: Kierkegaard'a gidiyoruz. Kierkegaard çünkü *Tekrar* diye bir kitap yazarak Hegel'in diyalektiğine karşı gelmiştir ve Kierkegaard o kitabında sonradan 20. yy Fransa'sında Deleuze'ün, Derrida'nın geliştireceği bir ilkeyi söylüyor: Birinci sefer diye bir şey yoktur; ilk sefer zannettiğimiz şey zaten ondan sonra olacakları tekrarlamaktadır. Hiçbir zaman sıfır derecesinde yapılmış bir ilkselliğe ulaşamayacağız, her seferinde zaten bir şeyler tekrar edilmektedir. İnsanlık hiçbir zaman sıfır noktasından başlayarak bir gelişmeye doğru ilerlemez, söz konusu olan hep daha önce olmuş olanın tekrarıdır. Peki başarılı psikanaliz nasıl olabilir? Başarılı bir psikanalizde gereken son kavrama geliyoruz: *Aktarma*, transfer kavramı, psikanalizin dört temel kavramından sonuncusu. Özne, hayatında daha önce

yaşamış olduğu süreçleri analistle yaşayıp ona aktarır. Tabii ki bu riskli bir iştir, çünkü sevgisini olduğu gibi, nefretini de aktarır. Güneş olarak o, iyi bir baba, iyi bir anne, kötü bir baba, kötü bir anne olabilir; ama onların yönetiminde hiçbir zaman özneye (Lacan'ın psikanalizine göre en azından) yüz verilmez. Bu nokta Lacan'ın Amerikan psikanalizden ayrıldığı en önemli noktadır. Çünkü Amerikan psikalanizinde hastaya günün birinde üstesinden geleceği söylenir. Oysa ki Lacan'ın yaptığı gibi "çok kötü durumdasın, bundan kurtulamazsın" deyince bilinçdışı bu öneriyi ciddiye alıp birtakım itiraflarda bulunabilir ve son noktasına getirilebilir. Böylece psikanalizin dört temel kavramı olan: ***Bilinçdışı***, ***güdü***, ***tekrar*** ve ***aktarma***yı incelemiş bulunuyoruz. Bunlar değişik diller şeklinde ortaya çıkıyor; ve psikoz bunların en belirleyici özelliği çünkü dış dünyayla ilişkisini kesip kendi içine kapalı bir dil üretme ile sonuçlanıyor. Bu psikotik dilin ortaya konulmasının 18. yy'ın sonundan itibaren Batı kültürünün özellikleri arasında olması nedeniyle Lacan, nevrotik birtakım özellikleri bırakıp "Batı kültüründe son histerik ve nevrotik Hegel'dir, çünkü Hegel'in dili tamamen histerik bir dildir" diyor. Ama Schopenhauer, Nietzsche, Husserl, Heidegger, James Joyce'un üslupları daha çok işte bu özel psikotik dile yönelir. Bir yerde Lacan'ın dili de böyle bir dil olduğu için psikozu deneyimlemektedir. Gerçek psikotik, bu dili bir çıkmaz olarak yaşar; oysa yazarlar ve psikanaliz bu süreci, en azından, bir deneyim olarak yaşamaktadır.

Lacan yirmi altı yıl boyunca seminerler ve yazılarında bu deneyimi aktarmaya çalışmıştır. Biz burada Lacan'a bir giriş yapmaya çalıştık. Bu deneyim sürecini yaşamak okuyuculara kalıyor.

Emmanuel Lévinas: Aynı-olan'daki Başkası

Önay Sözer

Lévinas'ın "başkası" kavramını tartışmak üzere onun görüşlerinin fenomenolojiyle ilişkisinden yola çıkacağım. Lévinas'ta "Aynı-olan'daki Başkası" anlatımının dile getirdiği şey bir yandan, diyebilirim ki, hemen hemen Lévinas'ın tüm ana görüşlerini tek bir noktada yakalamakta ve ilgilendirmekte, öbür yandan ise bu başlık bizi aynı zamanda Lévinas'ın Husserl'in fenomenolojisiyle olan ilişkisine götürmektedir.[1] Gerçekten de bu başlık aslında doğrudan doğruya Husserl fenomenolojisine eleştirel bir gönderme taşımaktadır.

---

[1] Lévinas, Strasbourg Üniversitesi'nde savunacağı *Husserl'in Fenomenolojisinde İntention Kuramı* başlıklı tezi dolayısıyla 1928 yaz ve 1928-29 kış sömestrelerinde Freiburg'a gitti. Bu tarihlerde Husserl, Freiburg'ta derslerini vermeye devam ediyordu, ama bu yıllar oldukça olaylı yıllardı, örneğin Husserl'in emeklilikten önceki (kendi isteğiyle emekliye ayrıldı) üniversitedeki son yıllarıydı. Bu nedenle büyük bir hevesle Freiburg'a ustayla tanışmak üzere giden genç Lévinas'ı orada biraz hayal kırıklığı bekliyordu, ama aynı zamanda onun yakınına gelmek için son ve iyi bir fırsattı bu. Lévinas daha önce okumuş olduğu *Logische Untersuchungen* (Mantık Araştırmaları) (1900/01), *Philosophie als Strenge Wissenschaft* (Sıkı Bir Bilim Olarak Felsefe) (1911), *Ideen*'in (Düşünceler) birinci cildi (1913), *Philosophie der Arithmetik*'de (Aritmetik Felsefesi) (1891) kendi ifadesiyle "gün ışığına çıkmamış spekülatif konstrüksiyonlardan çok, yeni bir düşünme olanağı" (2) bulmuştu. Bunları okumuş olarak Lévinas, Freiburg'a Husserl'in yanına gitti. Husserl'in derslerine girdi ve Husserl'in, görkemli ve aynı zamanda uzak tavrı, özellikle ders verirken ortaya çıkan bu tavrı onu etkiledi. Husserl derslerinde daima bir profesör ya da bir akademisyen onuruyla konuşuyordu. Ama Husserl öğrencilerini sadece derslerine kabul edip derslerinden sonra onlarla tartışmıyordu, aynı zamanda Loretto Strasse 40 numaralı evi de onlara açıktı. Lévinas, bu eve de gitti ve orada, Husserl'le yüzyüze tartışma fırsatı buldu. Husserl'in çevresinde o sırada Heinrich Ropohl, Eugen Fink, Ludwig Landgrebe gibi sonradan ünlü olacak bazı asistanlar ve yetişkin öğrenciler de bulunuyordu. Ama bütün bunlardan da önce kuşkusuz Heidegger'i anmak gerek, çünkü Heidegger de 1928 yılında Husserl'in Freiburg Üniversitesi'nden emekliye ayrılmasıyla onun yerine gelecekti. (Heidegger zaten 1927 yılında ünlü

Lévinas'ın Husserl eleştirisinin ana-çizgileri nedir?

Bilindiği gibi, Husserl, varlığı ve genellikle doğal varlıklar olarak nesneleri, intentional bilinç edimlerinin gerçekleşme alanı olan bir transendental bilince geri götürmektedir. Doğal varlığı yadsımamakta, fakat bunu transendental bilincin intentional edimlerine göre anlamaya çalışmaktadır. Bu tutumun genel adı fenomenolojik redüksiyondur. Lévinas'a göre işte bu tutum, bu geriye-götürme, bu transendental bilince indirgeme aslında Greko-Romen felsefesinin dayandığı "Aynı-olan" kavramının yeniden ve fenomenolojik olarak kazanılmasından

---

kitabı *Varlık ve Zaman*'ı Husserl'in çıkardığı *Jahrbuch für Philosophie und Phänomenologische Forschung* [Felsefe ve Fenomenolojik Araştırma Yıllığı]'da yayınlamıştı.) Yalnızca Almanlar değil, uluslararası topluluk da Lévinas'ı orada bekliyordu; kendisi bu arada Husserl'in çevresinde, sonradan *Ideen I*'in çevirmeni olacak olan, W. R. Boys Gibson'ı da tanıdığını söylüyor. Husserl hemen Lévinas'la ilişki kuruyor ve onu da başkalarına tanıtıyor, hatta şaka yapıyor: Ondan "felsefî yeniyetmelik" (philosophisches Schäfchen) diye söz ediyor. 27–28 yılları, denildiği gibi fenomenolojinin durumu açısından oldukça olaylı yıllar. Örneğin bu yıllarda Husserl Paris'e konferanslar vermek üzere davet edildi (*Méditations Cartésiennes*). Bu arada Lévinas, Husserl'in tipik tavırlarıyla karşılaştı, onun bir çeşit huyunu suyunu öğrendi. Meraklı öğrenciler, derslerinden sonra zaman zaman soru sormak için ona yaklaşıyorlardı fakat bu soru ve yanıtlar oldukça ilginç bir biçimde gerçekleşiyordu, öğrencisinin bir sorusu üzerine Husserl ona verdiği ya da vereceği yanıtı da içine alan, fakat onu da aşan uzun bir konuşmaya girişiyordu çoğunlukla; dolayısıyla öğrencilerinin sorduğu sorular Husserl için kendi sorunlarını yeniden düşünmek yönünde bir uyarı niteliğini taşımaktaydı. 1928 sonbaharında Heidegger birçok sadık öğrencisiyle birlikte Freiburg'a geldi ve bu tarihi olay aynı zamanda Husserl'in fenomenolojisi içerisinden başka türlü bir düşüncenin çıkması ve bir "kopuş" (rupture) demekti. Ancak Lévinas'a göre fenomenoloji kendinde bir çok kopmayı birlikte getirmişti, zaten bir çok kopmadan oluşmaktaydı, Husserl de kendisini bu türlü kopmalar içinde bulmuştu. "Psikolojizm"den neredeyse Platoncu bir realizme geçiş, Platonik realizmden transendental idealizme geçiş, daha sonra *Krisis* yapıtıyla başlayan dönemi Husserl'in kendisinin kendisinden kopuşuna örnek olarak verilebilirse, acaba Heidegger'in kopuşu da bu türlü bir kopuş muydu, yoksa çok daha kökten bir kopuşu mu getiriyordu? İlginç olan nokta, biz şimdi Lévinas'ın kendi tanıklıklarından kendimizi geri çekip uzaktan olaya baktığımızda, burada Heidegger'in kopuşundan değil, Derrida'nın yorumuna göre çok daha temele inen Lévinas'ın kopuşundan söz etmek gerekecektir. Demek ki '27 ve '28–29 yıllarında Freiburg'ta kopuşlar buluşuyordu diyebiliriz: Şimdiden kopmuş olanlar ve ileride kopacak olanlar (Lévinas'ın Husserl'le Freiburg'taki ilişkisi üzerine olan bu bilgiler için *Karş.*: E. Lévinas: "Séjour de jeunesse auprés de Husserl 1928-1929", Positivité et transcendence, Paris 2000, s. 1–7).

başka bir şey değildir.Yani Lévinas'a göre Husserl'in fenomenolojisinde bütün vurgu ve ağırlık "Aynı-olan" kavramı üzerindedir. Fenomenolojik bilinç, "Aynı-olan"ı, gerçekliği "koyan bilinç"te (*thetisches Bewußtsein*), yani inanma karakteri taşıyan, gerçeklik duygusu ve kesinlik veren bilinç edimlerinde yeniden ele geçirir. Burada "Aynı-olan", kendi kendisiyle aynı ya da özdeş olan, Platoncu bir realizmle kavranmaz, fakat fenomenolojik bilincin etkinliklerinde ve dolayısıyla bu bilincin gerçeklik duygusunda yakalanmaya çalışılır. Dünyanın gerçekliği doğal bir gerçeklik değildir Husserl'e göre, bilinç tarafından konmuş, bu anlamda 'pozitif' bir gerçekliktir. Bu konma, dünyanın bu bilinç tarafından konuşu Husserl'in "ilk-bulunuş" ("*Urpräsenz*") dediği biçimde gerçekleşir. Dünyanın gerçekliği bize ilksel bir şimdi – ve – buradalık içerisinde verilir. Böylece sorun iç-zaman bilincinin konstitüsyonu sorunlarına kadar geri gider. Husserl de kendisinin "ilk-izlenim" ("*Urempfindung*") dediği ve bu ilk-bulunuşun içeriğini oluşturan şeyin ancak bir "Retention" yani bir "akılda-tutma" ya da "tutunç" yoluyla olup bittikten sonra artık kendisine ait olmayan bir şimdide yakalanabileceğini kabul etmiştir.

Husserl'de iç-zaman bilincinin konstitüsyonuna bakılacak olursa 'şimdiki ân' dediğimiz şeyin konstitüsyonu büyük bir sorun oluşturur. Husserl'e göre, belleğimizin ilk bir atılımıyla yakalanır bu ilk şimdiki zaman. Yani, yaşadığım bir şeyi son derece özgün bir biçimde ilkin yakalarım belleğimde, onu tutarım, aklımda tutarım. Husserl'e göre, şimdiki zaman, yani şimdiki ân ancak bu ilk, son derece özgün bir akılda tutmayla gerçekliğini kazanıyor, daha önce değil. Yani bu ilk akılda tutma, şimdiki zamanın yapısından ayrılamaz bir biçimde verildiği ölçüde, şimdiki zaman da ancak akılda tutulmuş olarak varolabiliyor. Bu durumda yapısal olarak hiçbir zaman şimdiyi bütün saltlığı içerisinde yakalayamayacağız demektir, onu ancak ilk bir akılda tutmayla görebiliyoruz, o sırada da o çoktan geçmiş oluyor.

İşte Lévinas, Husserl'in örtük ya da açık olarak kabul ettiği bu noktadan ilk-izlenimin "düşünce değil, yaşam" olduğu sonucunu çı-

---

[2] E. Lévinas: En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger, Paris 1988, s. 156.

karır;[2] bu tabii son derece önemli bir nokta. Eğer ilk-izlenim kavranamayan bir şey ise, o zaman bu kavranamayan şey bir düşünme içeriği değildir, yaşamanın kendisidir. Dolayısıyla Lévinas burada "düşünce" kavramından "yaşam" kavramına, tabii ki Husserl'in yapmadığı bir biçimde, fakat Husserl'i tam da kendi söylediklerinde yakalayarak birdenbire bir geçiş yapmaya çalışıyor ve bu sonucu çıkarıyor. Yine de bu sonuç, henüz Husserl'in görüşlerinin sınırlarını aşmayan bir saptamadır, olsa olsa onun bir adım ilerisine geçen bir yorumdur. Evet, bu saptama buraya kadar ustanın görüşlerinin devamında ve onun bir çeşit yorumu gibi gözüküyor, ancak şüphesiz bu "yaşam" denilen şeye Lévinas "Başkası" ya da "Başka" adını verirse işler karışmaktadır. Çünkü böyle dendiğinde şüphesiz bir dekonstrüksiyonun, bir yapısızlandırmanın kapısı bize aynı zamanda açılmış olmaktadır.

Lévinas ilk kez 1975 yılında yayınlanan "*Trois Notes sur la Positivité et la Transcendence*" ("Pozitivite ve Aşkınlık Üzerine Üç Not") adlı yazısında şöyle diyor:

"Yapısızlandırma, özdeşlik ve bulunuşun (*présence*) bir kırılıp kopmasıdır. Böylece yapısızlandırma bulunuşun bağrında oynanan, Aynı-olan'la Başkası'nın diyalektiğine indirgenemez, çünkü bu diyalektikte ya Aynı-olan Başkası'na yabancılaşmakta ya da Başkası Aynı-olan'la barışmak için kendini ona benzetmektedir. İşte ayrı-zamanlılıkla parçalanan bulunuş, tabii böylece diyoloğa dönüşüyor, 'dolaylı söylem'e indirgenemeyecek bir diyaloğa. Anlaksız olmayan bir sağırlar diyalogu, sağduyudan yoksun değil, burada varlığın özdeşlik ve bulunuşundan başka bir anlaşılırlık söz konusu: *Aynı-olan'daki Başkası*'nın garip anlaşılırlığı."[3]

Bu tümcelerden anlaşılan şu: İlkin, Lévinas özdeşlikle bulunuş arasında doğrudan doğruya bir ilişki görmektedir (Husserl de bunu böyle görüyordu). Şimdi, bunları birbirinden ayırmak, bu ilişkiyi kırıp koparmak istiyorsak, bu bir dekonstrüksiyon, bir yapısızlandırmayla gerçekleşecektir. Aynı-olan'daki Başkası'nın dile getirdiği de

[3] E. Lévinas: "Trois notes sur la positivité et la transcendence", *Positivité et transcendence*... 9–17, 16.

budur. Fakat, yapısızlandırmanın bir diyalektiğe, bir diyalektik görüşe saptırılmaması gerekir; burada söz konusu olan bir yabancılaşma (olumsuzlama) ve yabancılaşmanın kaldırılması değildir. Bulunuşu kesen ve bilincinin kendi öğelerini (diyalektik veya herhangi bir başka biçimde) eşzamanlaştıramadığı bu başkalık nasıl anlaşılacak? Başkalık, şimdi-buradalık'ı kesiyor, onu bölüyor ve bu bölünme ile birlikte artık eşzamanlı olan bir şey (eşzamanlı bir tutunma, bir oluşum) kalmıyorsa, "ayrı zamanlılıkla parçalanan bulunuş, böylece tabii diyaloğa dönüşüyor", ama artık Platonik bir diyalog değildir bu. "Anlaksız olmayan bir sağırlar diyaloğu"dur. Anlaksız olmayan, yani intelekti, giderek sağduyuyu dışlamayan bir sağırlar diyaloğu. Ancak "duyma"yı abartmıyor, anlaşmanın sağırlar arasında olabileceğini öngörüyor. Burada varlığın özdeşlik ve bulunuşundan başka bir anlaşılırlık söz konusu. "*Aynı-olan'daki-Başkası*'nın garip anlaşılırlığı."

Başka bir metninde, *Autrement qu'être et au-delà de l'essence* (*Varlıktan Başkası ve Özün Ötesi*) adlı kitabında Lévinas: "Başkası'nın Aynı-olan'a açılmasına geri gitmeyen biçimde Başkası'nın Aynı-olan'daki entrikası"ndan söz ediyor.[4] Lévinas'ın kullandığı özel deyimlerden biri de bu: "entrika". Bir entrika var burada, yani karmaşık bir şey var, bir çeşit dolap dönüyor, bir entrika söz konusu. Nedir bu entrika? Burada söz konusu olan, bulunuşu, varlığın kendini göstermesini ortadan kaldırmak değil, ama buna tanık olacak 'özne' için Aynı-olan'daki Başkası'nın bundan çok önce orada bulunduğunu göstermek. Böyle bir görüş, şimdiki zaman diye bir şey yoktur diye bir iddia getirmek safdilliğinde bulunmuyor. İşte entrika denilen şey de burada: Şimdi-buradaki varlığın şimdi-burada olarak kendini göstermesinden önce, Başkası varlığın, tek olanın, bir olanın, Aynı-olan'ın içinde yer alıyor. Önemli olan nokta bu. Platonik diyalogda bile sorunun yöneltildiği, Sokrates'in örneğin kendisine bir sorusunu yönelttiği "Öteki", Lévinas'a göre anlaksal bir alana ait değildir, o yakınlığı ile oradadır; "yakınlık", yine Lévinas'ın başlıca kavramlarından biri. Başkası bir bilince görünmeden önce, diyor Lévinas, "Aynı-olan'ın Öteki'yle işi var. Öznellik, *Aynı-olan'daki Başkası* olarak ya-

[4] Paris 1974, s. 46.

pılanmıştır, ama bilincin kipinden ayrımlı bir kipe göre."[5] Demek ki Batı metafiziğinin öznellik dediği şey Aynı-olan'daki Başkası olarak yapılanmıştır. Burada ne Varlığın bilinci söz konusudur, ne de anlaşanların ya da anlaşmayanların diyaloğu; fakat "Başkası tarafından tedirgin edilen Aynı-olan'ın tedirginliğinden doğan bir diyalog söz konusu".[6]

Bu tedirginliği ve bu diyaloğu en iyi onun zamansallığı yönünden kavrayabiliriz: yani ayrı-zamanlılık (*dia-chronie*). Saussure'ün günümüzde yeniden canlandırdığı bu sözcüğe Lévinas yapısalcılığın verdiğinden ayrı bir anlam vermektedir. "Diachronie" sözcüğü ile Lévinas her şeyden önce benim yaşadığım şimdiki zamanla Başkası'nın zamanı arasındaki ayrımı dile getirmeye çalışmaktadır. Sassure bu terimi dilin zaman ve tarih içindeki değişimini anlatmak için kullanıyordu. Oysa Lévinas'a göre bütün "akılda-tutma, bellek ve tarih" eş-zamanlılaştırmayı amaçlar, bu bütünleştirmenin içinde "başkası"na ve onun için sorumluluğa yer yoktur. Oysa Başkası'nın zamanı geçmiştekinin değil "aşkınlığın ayrı-zamanlılığı"dır.[7] Hattâ burada "ayrı" sözcüğü çok hafif kalan bir sözcük, çünkü Lévinas'a göre Başkası'nın zamanı hiç bir zaman şimdi olmamış, hiçbir zaman bir şimdi olarak yaşanmamış bir geçmişi dile getirmektedir. *Diachronie* kavramı ile Levinas sorumluluğun çok eski, hiçbir zaman bir şimdiki zamana görünmeyecek biçimde ilk ve eski olduğunu ortaya koymaya çalışır. Hiçbir zaman şimdi olmamış, bir şimdi noktasında cereyan etmemiş, bir şimdi noktasına gönderme yapmayan bu geçmişin zamanı başkasının zamanıdır, etik sorumluluğun zamanıdır ve etik sorumluluk isteği Lévinas'a göre mutlaktır. Dolayısıyla bunun eğer şimdiki zamanla bir ilişkisi olsaydı, bir ilişkisi kurulabilseydi, o zaman bu etik sorumluluk bir görünüş haline gelecekti, dolayısıyla sorumluluk olmaktan çıkacaktı, çünkü görünebilen her şey tartışmaya açıktır. Oysa burada ne görünüş söz konusudur, ne de görünüş üzerine bir söylem geliştirme olanağı vardır. Benim sorumluluğum, Başkası karşısındaki sorumluluğum,

---

[5] a.g.e.
[6] a.g.e., s. 47.
[7] a.g.e., s. 220.

mutlaktır. Böylece Lévinas, etik alandaki bütün görecelikleri, görece görüşleri yıkmak istemektedir. Benim Başkası karşısındaki sorumluluğum, m u t l a k – t ı r, çünkü o, ayrı bir zamana aittir, benim zamanımla ilişkisi yoktur. Demek ki *diachronie*, burada her şeyden önce başkası ile olan etik ilişkiyi hazırlamakta, bu ilişkinin asimetrik olduğunu, benim Başkası önündeki sorumluluğumun, onun benden sorumluluğundan ölçülemeyecek kadar ilerde olduğunu göstermektedir. (Yukarıda andığımız "diyalog" kavramı da bu çerçeveye oturtulmalıdır: Diyaloğun yapısı simetrik değil, asimetriktir) Bu mutlak anlamındaki sorumluluk ise Lévinas'ta "yerine-geçme" ("*substitution*") kavramına yol açar: Başkası önündeki, yahut Öteki önündeki sorumluluğum benim Başkası için olmam demektir. Dolayısıyla, yerine geçme 'biri-başkası-için' formülüyle anlatılır Lévinas'ta.[8] Sorumluluk o kadar tartışılmayacak, o kadar mutlak bir şeydir ki, ben, ötekinin benden istediği şeyi, onun yerine geçerek yapmak durumundayım, yapmak zorundayım. Bundan hiçbir kaçış yoktur.

Buraya kadar söylediklerim bir noktayı açık bıraktı, hemen tamamlanması gerekiyor. Lévinas'ın fenomenoloji eleştirisinden ya da fenomenolojiye yönelik yapısızlandırmasından yola çıktık; fakat bilindiği gibi, fenomenoloji hiç değilse şimdiye kadar ortaya konulduğu biçimiyle zorunlu olarak bir etik içermiyor. Ama gördük ki, Lévinas bunu yapısızlandırdığı anda (Aynı-olan'daki Başkası), bu yapısızlandırma gerçekleştiği anda aynı zamanda etik bir tavır ortaya çıktı. Bunun rastlantısal bir şey olmadığını söylemek gerekir. Lévinas'a göre *prima philosophia* ontoloji değildir; ister fenomeolojik bir ontoloji olsun veya başka türlü bir ontoloji söz konusu olsun; *prima philosophia*, ilk felsefe, etiktir. Dolayısıyla burada fenomenolojinin yapısızlandırılması aynı zamanda fenomenolojinin etikle yapısızlandırılması anlamını taşımaktadır. Böylece fenomenolojik düşünce önemli ve temelden bir dönüşüm geçiriyor. Çünkü fenomenolojik-ontolojinin de temelinde, Lévinas'a göre etik vardır.

Bu etik, "Başkası" kavramı üzerinde duran bir etiktir. Tabii, bu bir basitlemedir, aslında Lévinas felsefesine baktığımızda birbiriyle ya-

---

[8] a.g.e., s. 47.

kından ilişkili, fakat birbirleriyle karıştırılmaması gereken dört ayrı kavram karışında bulunduğumuzu görürüz: "Öteki" (*autrui*), "Başkası" (*autre*), "İlleite" ya da "o-luk" (*illéité*) ve "Üçüncü" (*tiers*) kavramı. İlkin "Öteki"[9] kavramı üzerinde duralım. P. Delhom'a göre "autrui" ile ilgili belli başlı özellikleri şu üç noktada toplayabiliriz: ilkin, Lévinas, "autrui"yi daima bir insan ya da bir kişi olarak anlamaktadır. Lévinas'ın ilkin *Totalité et infini* (*Bütünsellik ve Sonsuzluk*) (1961) kitabında kullanmaya başladığı "autre"un (Başkası) ise insan olması gerekmez, bir "tanrı" olabilir, bir "ata" olabilir, "yabancı bir varolan", "iyilik" ya da "illéité" olabilir. Autre'un, Başkası'nın başlıca özelliği *aşkınlıktır.* Demek ki "başkası" sözcüğü Lévinas'ın aslında aşkın-olan yahut aşkınlık için kullanmayı yeğlediği bir sözcüktür. İkinci nokta, "Öteki" yani "autrui", "Başkası"ndan yani "autre"dan daha az geneldir. Ama aynı zamanda da onda "autre" sözcüğünün tekilliği yok, daha az genel, ama "Başkası" sözcüğü gibi tekil değil.

---

[9] İngilizce ve Almanca çevirilerde zaman zaman yapıldığı gibi "autrui" sözcüğünü olduğu gibi bırakmak yerine, onu Türkçede "öteki" sözcüğüyle karşılıyorum. Kuşkusuz hiç bir çeviri tam değildir. "Autrui" sözcüğünün Fransız dili içerisindeki değeri ve yaptığı çağrışımlarla, Türkçede "öteki" sözcüğünün değeri ve yaptığı çağrışımlar tam olarak örtüşmeyecektir, ama yine de böyle bir denemeye girişmeyi yararlı buluyorum. Ilkin "autrui" sözcüğü sadece Lévinas'ın kullandığı bir sözcük değil, Merleau-Ponty ve özellikle Sartre tarafından da sıkça kullanılmış bir sözcük. Geç Ortaçağdan beri Fransızcada ahlâkla ilgili bağlamlarda kullanılmış ve eşanlamlısı olmayan, biraz rahatsız edici bir sözcük Fransızcada, autrui (bu rahatsız etme özelliği son derece önemli Lévinas için, çünkü öteki, birazdan göreceğiz, beni tedirgin edendir). Bu sözcüğün bir substantif, bir ad mı, yoksa belirsiz bir zamir mi olduğu konusunda kimi tereddütler var. J. Derrida'nın da bu konuda izlediği Littré sözlüğü bunu ad olarak görmüştür ve hatta "alterhuic"den geldiğini söylemektedir (türkçeye belki 'o biri' diye çevrilebilirdi). Fakat Fransızcadaki başka sözlükler bu görüşte değil; onlar 'autrui' sözcüğünü bir belirsiz zamir, yani "chacun", "quiconque", "on", "quelqu'un" gibi sözcüklerden biri yapmaktalar. Bu durumda 'autrui' Fransızcada ne erkek ne dişi, ne tekil ne de çoğul anlamlarına geliyor (*Krş.*: Pascal Delhom: *Der Drilte. Lévinas' Philosophie zwichen Verantwortung und Gerechtigkeit*, Münih 2000, s. 78). Şimdi, bunun karşılığı olarak türkçede niçin 'öteki' kullandığımı şöyle belirliyeyim: Türkçede 'öteki' sözcüğünün içerisinde 'öte' var, fakat 'öteki' dediğimizde biz zorunlu olarak bir "öte"yi ya da "ötedeki"ni düşünmüyoruz; sözlükteki tanıma göre, bilinenden, sözü edilenden ayrı olan şeyi ya da kimseyi düşünüyoruz. Biraz sonra açıklamaya çalışacağım gibi, gerçekten Lévinas'ın kastettiği anlamda "autrui"de böyle bir anlam da var.

"Autrui" yani "Öteki" sözcüğü dâima kendisi için öteki olan bir kişiye gönderme yapıyor (bu sözcüğün karşılığı olarak Türkçede "Öteki"ni kullanmamın nedeni buydu). Demek ki ya kendim o kişiyle, Öteki dediğim kişiyle ilişkide olmalıyım ya da kendimi Öteki'nin içinde yer aldığı ilişkiye, yani onun kendisi için 'Öteki' olduğu kişiyle olan ilişkiye yerleştirebilmeliyim. Böylece Öteki karşımıza çıkıyor. Üçüncü nokta ise: Fransızcada "autrui", fiilin tümleci olsun olmasın hemen daima fiilin anlamını tümler. 'Autrui' daima bir kişice kendisine bir şey yapılan kişidir.[10] Delhom, "autrui" sözcüğünün Fransızcada kullanılışında ortaya çıkan "tedirgin edici" olma anlamını da bu gönderme ilişkisine bağlıyor: "Belki de başka insanların bize kayıtsız kalabildikleri durumda da 'autrui' sözcüğünün bu kayıtsızlığı güçleştirmesinin ve kısa bir ân sabırlı bir dinleyici ya da okuyucu için bir tümcenin ya da bir metnin düzenini hafifçe bozabilmesinin nedeni, bu zorunlu gönderme ilişkisinde ve '*autrui*'nin *cas régime*'inde yatmaktadır."[11]

Lévinas'ta "illéité" kavramı Lévinas'ın "Üçüncü" kavramıyla zaman zaman içiçe geçse de bunları birbirleriyle yine de karıştırmamak gerek. Lévinas, illéité'yi "çözük bir geçmişteki aşkınlık"[12] olarak tanımlıyor. Biraz önce 'diachronie'den, Başkası'nın zamanı olarak ayrı-zamanlılıktan söz etmiştik; işte bu ayrı-zaman, bu hiçbir zaman 'şimdi' olmamış, 'şimdi'den bütünüyle çözülmüş olan bu geçmiş, aynı zamanda bana bir aşkınlık olarak veriliyor. Bu da *illéité*'dir. Lévinas diyor ki "Varlık'ın Ötesi Kendi ile, kendilik ile tanımlanamayan bir üçüncü kişidir. Dönüşsüz geçmişin iz yoluyla aldığı profil işte odur, 'O'nun profilidir."[13] "Üçüncü" kavramı ise, "illéité" ile olan yakınlığına karşın ondan başka bir anlamda karşımıza çıkmaktadır: "Üçüncü", genellikle, ötekinin yanındaki üçüncüdür ve doğrudan doğruya beni insanların çoğulluğuna yahut da insanlığın çoğulluğuna ve oradan da adalet kavramına götürmektedir.

Bütün bu kavramların "Öteki"nin, "Başkası"nın, "illeité"nin ve

---

[10] a.g.e., s. 78–80.
[11] a.g.e., s. 8
[12] E. Lévinas: *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*... s. 199.
[13] a.g.e.

"üçüncü"nün varsaydığı kavram, kuşkusuz "ben"dir. Ben nedir? Lévinas'ın yineleyen anlatımları yalnızca yiyen bir öznenin, deri ve kandan oluşan varlıkların Başkası için var olabileceğini ya da kendilerinde anlam taşıyabileceğini bildirmektedir. Demek ki Öteki'nin varolması ve anlaşılması için bu, "ben" dediğimiz öznenin de bütün rahatsız edilmişliği içinde varolması şart. Yukardaki formülün yani "Aynıolan'daki Başkası"nın getirdiği yapısızlandırma Descartesçı öznenin işkenceye tâbi tutulmasından başka bir şey değildi, ama bu nokta asıl şimdi Lévinas'taki olumlu bütünlüğüne kavuşmuş oluyor.

Şimdi "Öteki" kavramını bir parça çevresiyle, Lévinas'ın sık sık başvurduğu birtakım başka kavramlara başvurarak, özellikle "söyleme", "bakış", "çağrı", "buyruk", "yüz" ve "şiddet" kavramlarına başvurarak bir parça daha yakından tanımaya çalışalım. Öteki'nin varlığının anlaşılması için Lévinas'ın "söyleme" dediği şey son derece önemli bir açı getirmektedir. "Söyleme" (*le dire*), ilkin "söylenen"den (*le dit*) ayırt edilmesi gereken bir şey olarak karşımıza çıkıyor. Lévinas'a göre Başkası'nın etik konuşması, Başkası'nın etik sözü "söylenen" değil "söyleme"dir ve "söyleme" ancak yakından söyleme, "söylemedeki öznenin kendini dışlaştırarak yakına yaklaşması"[14] olarak anlaşılır. Söyleme kurduğu bu yakınlıkla aslında dünya malı olan, dünyaya ait olan söylenenden ayrılır. Söylenen daima belli bir uzaklığı getirmektedir. Söyleme görülmez, söylenen ise konuşanı, dinleyeni ve hatta Üçüncü'yü, üçüncü bir kişiyi bir şimdiki zamanda bir araya getirir. Ancak üçünün bulunmasıyla ortak bir dil ortaya çıkar. Üçüncü vücuduyla orada bulunabilir ya da toplumdur. Lévinas şöyle der "Ötekinin bakışlarında Üçüncü bana bakmaktadır";[15] ama Öteki'nin bakışlarında Üçüncü'nün bana bakmakta olması onun etik sözünün bir söyleme olduğunu ortadan kaldırmaz. Söylenilen olmadan söyleme yok, ama söyleme söylenenden önce gelir ve ancak böyle Öteki'ne yaklaşır (buradaki yakınlık, hiçbir zaman şimdi olmayan bir geçmişin, yani ayrı-zamanlılığın getirdiği bir yakınlıktır). Söyleme, söylenene tutunmaz. Orada kalmaz, kendini orada göstermez,

[14] E. Lévinas: *Autrement qu'etre ou au-dela de l'essence* Paris 1974, s. 83.
[15] E. Lévinas. *Totalité et infini* The Hague/Boston/Lancester 1984, s. 188.

gösterirse zaten kendine ihanet etmiş olur. Yine de söyleme söylenende güç farkına varılan bir iz bırakır. Ne düzenle, çatışır ne de ona uyumlanır, ama ortalığı karıştırır. "Kapı çaldı ve kimse yok kapıda; kapı çaldı mı?".[16] Söyleme böyle bir şeydir. Söylenen belli bir şey, söyleneni herkes anlıyor ya da anlamıyor, üzerinde tartışabiliyoruz. Ama söyleme, her zaman bize "bir şey söylendi mi acaba?" sorusunu sordurabilecek bir olay, çünkü söyleyen ebediyen gitmiş bulunuyor. Ayrı-zamanlılığın zamanı da budur: Hiçbir zaman burada olmamış olan bir şeyin zamanı. Öteki, böylece söyleneni tedirgin eder, çünkü o söylediğine göre de ötekidir, yani söylemedir.

"Bakış". Artık ne öteki ne ben birer nesneyiz. Ne istenç var burada, ne de dikkat. Ötekine karşı hiçbir savaşım verilemiyor. Her türlü söylenenden, her türlü nesneleştirmeden önce gelen söyleme Lévinas'a göre aynı zamanda bakıştır. Bakış ve söz, bakış ve söyleme yüzü (*visage*) oluşturur. Yüz ötekidir. Yüz olarak "Öteki bana bakar" ("*autrui me regard*"). Bu anlatım iki anlamlı, hem "bana bakıyor" demek hem de "beni ilgilendiriyor" demek.

"Çağrı" ("*l'apelle*"). Çağrı söylenenin sesini keser, söylemenin değil, yani bir şey söylemez. Başkasının çağrısı bir yardım çağrısıdır. Sizden Başkası çağrı yaparak yardım istemektedir. Burada bir soru sorulması değildir söz konusu olan, bir ricadır (Türkçedeki "rica" sözcüğü sanıyorum ki Lévinas'ın söylemek istediği şeyi çok iyi dile getiriyor, çünkü rica bilindiği gibi Türkçede büyükten küçüğe yapılan bir şeydir). Çağrı bir buyruktur (*commandement*), bir buyruk olduğu içinde aynı zamanda bir ricadır. Bu rica öksüzün, çıplağın, dulların, yani dünyasızların ricasıdır. Çünkü başkası bu dünyaya ait değildir ve akrabaları yoktur. Burada söz konusu olan, emir değil, buyruktur. Emir bir ya da birçok kişiye yönelir ve bir duruma bağlıdır, askerlikteki emirler gibi. Oysa buyruk böyle değildir, buyrukta bir kere "buyurma"nın mutlaklığı var; buyurmak bir konuda son, kesin söz sahibi olmaktır ve buyruğun yerine getirilmesi gerekir (ayrıca burada "buyurma"nın Türkçede hem "söyleme" hem de "buyur etme"de olduğu gibi "konuğu içeri alma" anlamına geldiğini hatırlatmak iste-

[16] E. Lévinas: En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger... s. 208.

rim). Buyruğu ayrı-durum tanımayan yasayla karıştırmamak gerekir, çünkü Lévinas'a göre buyruk, dâima dünya dışı bir yerden gelir ve aynı zamanda bunun olanaksızlığı olarak kendini belirler. Bu olanaksızlık başkasının önünde benim sorumluluğumun sonsuzluğunu gösterir.

Hem bakış, hem söyleme olma anlamını taşıyan "yüz"ü Lévinas daha yakından, yüzün ortaya çıkmasının çıplaklık olduğunu vurgulayarak belirlemektedir. Çıplaklık Lévinas'ın çok başvurduğu bir sözcük. Bunun bu kadar sıklıkla kullanılmasının bir nedeni belki çıplaklığın arkasında artık hiçbir şey olmaması, onun bütün ötelerin ötesi olmasıdır. Lévinas'a göre insan vücudu asıl anlamında çıplak değildir, ya da çıplak olabilir de olmayabilir de ve bunun önemi yoktur; gerçek anlamında çıplak olan vücut değil, yüzdür. Biçim-olmayandır yüz; biçimi olmayan değil, şekilsiz bir şey değil, ama form-olmayandır. Kendisi ödevdir. Yaşlanmak ve ölmek yüzle ilgilidir. Çıplaklıktan daha çıplaktır insan yüzü. "Fakirlik"tir: "buruşuk deri, kendinin izi."[17] Öteki'nin yüzü, Başkası'nın yani aşkınlığın izidir. Öteki ise Başkası'nın izini taşıdığı ölçüde Ötekidir. Aynı zamanda Öteki benim yakınımdır, çünkü benim dünyamdadır, ama aynı zamanda daima çoktan gitmiş olan Başkası'nın dolaysız yakınlığını getirir. "Ben" yüreklilikle "sen" dediği Başkası'na doğru gittiğinde sonsuza yaklaşır. İşte yüz bu sonsuzluktan başka bir şey değil. "Sen" diye gidiyorsunuz, "sen" diye seslenmek üzere gidiyorsunuz ve belki de "sen" diyorsunuz ama sonsuzlukla karşılaşıyorsunuz orada. Yüz, yükseklerden konuşan ve öğreten başkasıdır ve benim ustamdır o. Ama bu usta, bana yeni bir içerik öğretmez, benim bilgimi keser; bana unutmayı ve belli bir anlamda ölmeyi öğretir. Benim onun yerine ölmem gerekiyor, sorumluluğun ve yerine geçmenin anlamı bu: Benim Öteki'nin yerine ölmem gerekmektedir. Ölmeyi öğrenmek demek, işte bu anlamda unutmayı öğrenmek, kendi ölümümün ötesine geçmem, kendi ölümümün ötesi bir varlıkla karşılaşmam demektir; rica ve buyruktur bu. Öteki'yi algılayabilir miyiz? Algılayabiliriz. Onu güzel de bulabiliriz, ama Öteki'yle karşılaştığımda onun göz rengini bile

[17] E. Lévinas: Autrement qu'étre... s. 145.

fark etmemişimdir. Öteki'nin çağrısı güzelliğinden değil, – daha önce de belirttiğim gibi – çıplaklığından, fakirliğinden, görünüşünün yaşamayla birleşmesinden ileri gelir. Bir kez daha görüyoruz ki görünüş kavramı, fenomenolojinin işlediği bu kavram, fenomenolojik düşünmenin elinden alınmakta ve yaşamayla, yüzün arkasında ya da yüz ile birlikte bulunan yaşamayla, başkasının yaşamıyla birleştirilmektedir.

Son olarak şiddet konusuna geliyorum; bu konuyu Blanchot'nun Lévinas'a karşı yönelttiği eleştiriyle birlikte ele alacağım ve bundan bazı sonuçlar çıkaracağım. Nedir şiddet? Lévinas şöyle der: "Yüz, tehlikeye açıktır. Tehdit altındadır. Bizi bir şiddet edimine çağırır gibidir. Ama aynı zamanda yüz bize öldürmeyi yasak edendir."[18] Bu çok çelişkili gibi gözüken sözler Lévinas'la Philippe Nemo'nun yaptığı bir konuşmada yayımlandı. Burada en azından tuhaf bir aykırılıkla karşı karşıya bulunuyoruz: yüz bizi bir yandan şiddete davet ediyor, ama beri yandan da öldürmeyi yasak ediyor. Öldürmek egemen olmak değildir, Lévinas'a göre, yok etmektir. Bir şeyi yok etmek ona egemen olmak anlamına gelmez. Eğer onu yaşamda tutarsanız, ona egemen olabilirsiniz, bir egemenlik ilişkisi kurabilirsiniz. Yüz duyusallığı parçaladığı ölçüde bizi güçsüz bırakır: her türlü yapabilmemizi hatta yapabilebilmeyi felce uğratır. "Öteki öldürmeyi isteyebileceğim tek varlıktır."[19] Bu iki çelişik yan böylece bir araya geliyor. Öteki bir yandan benim öldürmek isteyebileceğim tek varlık, fakat öldürmek benim güçsüzlüğüm anlamına geldiği ölçüde Öteki bana öldürmeyi yasak ediyor. İnsanlar bu yasağa karşın birbirlerini öldürüyorlarsa bu durum onların güçsüzlüğünü gösteriyor. Böylece güçsüzlük hem öldürmenin hem de yasağın "neden"i olmuyor mu? Bu dolambacın içinden çıkmak çok zor. Bu arada Lévinas üç çeşit şiddeti birbirinden ayırt etmektedir. İlkin birisini öldürerek gösterebileceğim bir şiddet; burada ben birisini öldürerek, onu yok ederek yalnız kalırım sonunda. Ama bunun dışında kendimi yalnız diye var sayarak (yani başkalarının varlığını umursamayarak) da şiddet uygulayabilirim. Ancak şid-

[18] P. Delhom: Der Dritte... s. 111 (Philippe Nemo ile Söyleşi).
[19] E. Lévinas: Totalité et infini... s. 173.

det yalnızca öldürme biçiminde gerçekleşmemektedir, bilindiği gibi, yasalar da, anonim kuruluşlar da şiddet uygulayabilmektedir; hattâ Lévinas'a göre evrensel akıl da şiddetin bir anlatımıdır. Bir de bütün bu şiddetlerin ötesindeki sonsuzluğun, varlık taşmasının, Varlık'ın (Heidegger anlamındaki Varlık'ın) düşünmeye olan şiddeti de üçüncü bir şiddet olarak karşımıza çıkmaktadır. Lévinas'ın şiddet konusunda söylediklerinde zaman zaman iki anlamlı zaman zaman birbirini tutmayan şeyler karşımıza çıkmaktadır: Lévinas bir yandan ötekinin bana şiddet göstermediğini, beri yandan da ötekinin bütün şiddetlerin ötesindeki bir şiddeti temsil ettiğini söylemektedir. Lévinas birinci anlamındaki yani yüzün şiddete davetinden ayrı olarak bir de iyi denilebilecek bir şiddeti söz konusu etmekte ve buna 'başkalığın şiddeti' demektedir. Bunu da şöyle anlamak gerekir: Eğer şiddet sorumluluğa dönüşebiliyorsa, bu iyi bir şiddettir; yani yüz şiddeti getiriyor, ama bu sizi eğer aynı zamanda sorumluluğa davet ediyorsa, söz konusu olan iyi bir şiddettir. Fakat soru şudur: bütün bunlar birbirlerinden nasıl ayırt edilecek? Varlığın şiddetine dur demek olanaklı mıdır? Varlığın şiddeti? Toplama kampları örneğine göre, bir varlık taşmasıdır bu, yani dünyada işte her şey oluyor, var, vardır ("il y a" diyor buna) Lévinas; birçok şey var, oluyor işte, niye olmasın? Öteki için olmanın, bu sorumluluğun ölçütü nedir? Onu Varlık taşmasındaki şiddetten nasıl ayırt edeceğiz? Sonunda bir yerde Lévinas da bir '*commercium*'dan, insanlar arasında bir alışverişten söz etmiyor mu?[20]

Lévinas'ın şiddet konusundaki bu ikircikli görüşlerini Maurice Blanchot'nun eleştirisine bir geçiş için değerlendirebiliriz. Blanchot, *Felâket Yazısı* (*L'écriture du désastre*) adlı kitabında Lévinas'a karşı belli bir eleştiri yöneltir. Şunu da hatırlatayım ki bu kitap 1980'de yayımlandı. Daha önce Lévinas'la Blanchot arasında bir hayli düşünce alışverişi olduğu biliniyor. Fakat aralarındaki bu yakınlık efsanesinin ortaya belki de daha yeni çıktığı ya da yayılmaya başladığı bir dönemde Jacques Derrida, "Metafizik ve Şiddet" (1967) adlı yazısında burada pek bir yakınlık söz konusu olamayacağını ve dikkatli olmak ge-

[20] E. Lévinas: Totalité et infini... s. 171.

rektiğini yazmıştı. Özellikle *L'écriture du désastre* kitabından sonra, sanıyorum ki, tam bir yakınlıktan söz etmek son derece güçleşmiştir; belki de âdeta bir süre paralel düşündükten sonra ya da daha böyle düşünürken birbirlerinden yavaş yavaş ayrılan iki düşünür karşısındayız. Blanchot'da Lévinas'ta olmayan bir ayrım var: Blanchot'ya göre, benim Öteki'yle olan ilişkimde iki şeyi birbirinden ayırt etmek gerekir, daha doğrusu bu aslında tek bir ilişki değildir, ikili bir ilişkidir: Benim ötekine olan ilişkim ve ötekinin bana olan ilişkisi:

> "*Benim Ötekine* olan ilişkimde öteki erişemediğimdir, Ayrıdır, En-yüksektir, gücümün elinden kaçar ve böylece güç-süzdür, yabancı ve yoksundur. Fakat *Ötekinin bana* ilişkisinde her şey tersine dönmüş görünüyor; uzak yakın oluyor, bu yakınlık da beni yaralayan bir saplantı haline geliyor, Öteki üstüme ağırlığını veriyor, beni benden ayırıyor, ayrılık (Ötekine olan aşkınlığımın ölçüsü olması gereken ayrılık) yapıtını benim kendimde yapıyormuşçasına, beni özdeşliksiz kılarak, beni girişimsiz ve şimdisiz bir edilgenliğe bırakarak. Ve böylece öteki daha çok Baskıcı, En-tepedeki, giderek İşkenceci, benim belimi büken, yolumu tıkayan, işimi bitiren oluyor. Beni suçlarının kefili haline getirerek, kendimi onun yerine koymaya kadar gideceği için bana benim olmayacak ölçüsüz bir sorumluluk yükleyerek, bana karşı çıktığı gibi beni mecbur da eden o kimse oluyor. Öyle ki bu bakış açısından Öteki'nin bana olan ilişkisi sado-mazohist olarak görünmeye yönelecekti, eğer aynı ilişki bizi vakitsiz bir biçimde kendisinde yalnızca normal ve anormalin bir anlam taşıdığı dünyanın ya da varlığın dışına düşürmeseydi."[21]

Eğer Öteki'nin bana olan ilişkisinde Öteki, "En-tepedeki", "işkenceci" vb. olarak ortaya çıkabiliyorsa o zaman Öteki de bir bendir, Öteki de bir egodur; böylece yeniden egoya, yani Aynı-olan'a dönüş yaptık. Öteki bana olan ilişkisinde benim benimden ayrı olsa bile yine de karşıma bir ben olarak çıkabiliyorsa, ötekinin aşkınlığını sağlayan Başkası, Aynı-olan'a götürülmüş oluyor demektir. Blanchot'nun eleştirisini biraz daha geliştirerek diyebiliriz ki, Lévinas benim kendi benimin karşısına aşkınlığı dikmek için bu tehlikeyi görmemezlikten gelmektedir. Beri yandan Blanchot'da benler arasındaki bu ay-

---

[21] Maurice Blanchot: *L'Ecriture du désastre*, Paris 1980, s. 36-37.

rımsızlık, varlığın tarafsızlığına, "ilya"ya, "var", "vardır"a dönüşle sonuçlanıyor. Son tümcenin son bölümü ilkin bunu göstermektedir. Öteki'ni de içine alan felâket karşısında benler ayrıca varlığın taşmasında birleşiyor. Her şey çok fazla ve bu fazlalık bizi tepkisizliğe, edilgenliğe sürüklüyor. Benim ötekine olan ilişkimle ötekinin bana olan ilişkisi birbiriyle düzleniyor. Belki de diyebiliriz ki, burada sorun benim Öteki'ne olan ilişkime olduğu kadar öteki Öteki'nin bana olan ilişkisine de – bunlar kendi başlarına tam bir iddia ile karşımıza çıktıkları ölçüde – "hayır" diyerek bu ilişkileri *bir arada* tutmak olabilir. Sorun belki de bir 'ara' sorunudur. Şöyle düşünelim: Başkası bir ben ya da bencilik olabildiğine göre, ben de niye bir başkası olmasın? O zaman ortaya iki başkası çıkmıyor mu? Ben dediğim şey *başkasının başkası* olmuyor mu? Ne varlık ne hiçlik, ne iyi ne kötü, ne ben ne öteki. Bu nedir? Çocuklar, dilsizler, akıl hastaları, yaşlılar ve benzerleri karşısında onların kendi kendilerine yapmaları iyi olan şeyi ben onların yerine geçmeden, onların önünde bir çeşit temsil yoluyla, Öteki'nin varlığını temsil yoluyla yapmıyor muyum?

Lévinas şöyle diyor: "...Aynı-olan'daki Başkası *sorumluluğa* göre benim başkasının yerine-geçmemdir; bu sorumluluk için, yerine-konulamaz olarak tayin edildim, Başkasın*ca* ve Başkası için, ama yabancılaşmasız; esin olarak."[22] Burada Lévinas'ın başkalarının yerine geçme dediği şeyde bir değişiklik yapmak yahut bir belirlilik getirmek gerekir: Aslında ben Öteki'nin yerini almadan onun yerine geçebilirim, yani sürekli onun yerine geçiş halinde olabilirim, bu 'geçit'te, bir 'ara'da varolabilirim. Başkası'nın yerine geçiyorsam, bunu yine de onun karşısında yapıyorum: Orada bulunarak artık bulunmuyorum (çünkü bir anlamda kendimi siliyorum). Yerini almıyorum, ama yerine geçerken bu sonsuz geçişte ve geçitte, arada kalıyorum. Ama bunu gerçekleştirirsem, bu ara rolünü üstüme alırsam, artık ben ne kendimim ne de Öteki'nin yerine geçmiş bulunuyorum, fakat – deyim yerindeyse – *başkası'na kendi oluyorum*. Burada ara, benim ötekine olan ilişkimle, ötekinin bana olan ilişkisini birer tez olarak kabul eden bir "sentez" değildir, ama bu iki ilişkinin arasında onlar

[22] E. Lévinas: Autrement qu'étre... s. 181.

boyunca gidip gelip ondan arda-kalma denemesidir. Arada kalan böylece felâketten arda kalabilir, Başkası'nı kendisini ona ya da başkalarına karşı koymak üzere. Bence Blanchot'nun çizdiği tabloyu daha da ağırlaştıran nokta gerçekten şudur: Sorumluluk isteme ve yükleme ile yazarın "sado-mazohist" dediği tavrın birbirinden güçlükle ayırt edildiği bütün durumlar. Öteki hem beni kendi ölümünden sorumlu tutmakta, hem de onunla birlikte ölmemi istemektedir. Ölümünde hazır bulunmam onu varlığında (bu varlık en büyük ve en son tehlike altındayken) temsil etmemle onun ancak kendisi olarak yapacağı şeylerin (yeme-içme, cinsel ilişki, düşünme ve işte ölme) buluştuğu ve ayrıldığı son sınır çizgisidir. Arda ve dolayısıyla arada kalma diye adlandırmak istediğim şey burada ortaya çıkmaktadır.

Bu noktada sorumluluk sözcüğünü yeniden tanımlamaya girişebiliriz, Türkçeden başka birçok dilde "sorumluluk" sözcüğüne karşılık olan sözcük hep "yanıt" anlamına gelen bir sözcükten türetilmiştir (örn. İng.'de *responsability*, Fr.'da *responsabilité*, Alm.'da *Verantwortlichkeit* vb.). Türkçede ise sorumluluk sormakla ilgili. Gerçi sorumluluk sözcüğü eskiden beri Türkçede olan bir sözcük değil, bu sonradan ortaya atıldı, ama Türkçede bu semantik eğilim zaten "sorulmak" sözcüğünde vardı; "falan kimse sizden sorulur" demek "o kimseden siz sorumlusunuz" demektir. Eğer bu yoldan düşünürsek biz sorumluluğu yalnızca "yanıtlama" olarak değil, fakat bir "soru sorma" ile birlikte anlayabiliriz. Sorumluluğun, daha doğrusu "sorulum"un söz konusu olduğu her durumda sorulma ve dolayısıyla soru, olanaklı yanıtı aşmaktadır ve bu aşkınlık âdeta geriye dönerek sorulan, "sorulum"u olan kimseye saplanmaktadır. Sorulmada soru sorulana yerleşir, onda yer eder ve kuşkusuz onda yerleşik olan her şeyi bozar, onları yeniden yerleştirmeye çağrı yapar. İlkin birisi, Başkası, bir "Üçüncü" bana bir şey sormaktadır; benden bir kimseyi, ötekini (ya da başkası'nı) sormaktadır: O *benden sorulmaktadır*. Belki de aynı "öteki" kendisini benden sormaktadır ya da başkaları ötekini benden sormaktadır.

Bu nokta, Lévinas'ta da, başka düşünürlerde de yeterince belirginleşememiştir. Yalnızca Öteki karşısında kendim olarak ya da onun

yerine geçerek sorumlu değilim, ötekinden de sorumluyum.(Sorumluluğun ya da aşkınlığının bir ucu, bir "Üçüncü"nün – bir başkasının, toplumun, devletin – ötekini ben*den* sorması anlamında ortaya çıkıyorsa, öbür ucu da Öteki'n*den* sorumlu olmam anlamında Öteki'nden gelmektedir.) Bu ikinci anlamdaki sorumluluk birinci anlamdaki sorumluluğu da içine almakta, sorumluluğun sorumluluğu daha doğrusu *sorulumu* olarak belirlenmektedir. Kendisine karşı sorumlu olduğum kimse "deli" olabilir, o zaman yalnızca ona karşı sorumlu değilim (bu "gerçeklik"e karşılık olmazdı), fakat ondan da sorumluyum: Bütün bu ve benzeri durumlarda "ben", kendimle Öteki'nin Öteki'yle Üçüncülerin *arasına* girmekte, onlara ara olmaktadır. Sorumluluğun sorusu ben*den* sorulmaktadır. Buradaki – den hali, başkası'nın aşkınlığının yalnızca ben'i aşmadığını, fakat aslında soruyla bana çevrildiği, bana yerleştirdiği ölçüde benden çıktığını söylemektedir. Bu durumda Öteki'ne şöyle seslenebilmeliyim: "seni senden alıyorum, sana geri vermek için." Sorumluluğun asıl anlamı da burada yatmaktadır. Soru sorumluluğu yönelteni, kendisinden sorulanı ve kendisinden sorumlu olunanı bir araya getirmektedir. Sorumluluk bu anlamda çoktan 'ara'dır ya da onu var saymaktadır. Bu durumda yalnızca kendimden sorumlu değilim, Öteki'nden de o kendimmiş gibi sorumluyum. Gerçekten Öteki'nden kendi davranışlarımdan sorumluymuş gibi sorumluysam, bu "gibi" sözcüğü benim bu durumda ne kendim ne de öteki olmadığımı yalnızca bir 'ara' olduğumu bir kez daha doğrulamaktadır. Bu nokta, Lévinas ile Blanchot'nun bizi karşı karşıya bıraktığı sorunlar, zorluklar karşısında, Başkası'yla olan ilişki ve Öteki kavramının getirdiği sorunlara bir yanıt olabilir mi? Bu söylediğim şeylerin, yani 'ara'yı bulmanın, 'ara'da olmanın getireceği başka bir takım güçlükler şüphesiz olacaktır. Fakat bunlar karşısında önceden ve en azından şunu söyleyebiliriz: Öteki'nin Ben'ine ve bencilliğe dönüşen Başkası (Blanchot'nun "felâket"i) karşısında, "ben" hâlâ arda kalabilmişse, arada olma rolünü üstlenebilir ve Başkası'nın tohumunu kendinden başlayarak büyütmeye çalışabilir. Kuşkusuz vakit çok geç olmadan.

Derrida'nın Düşüncesinin Fenomenolojideki Kaynakları

Zeynep Direk

Derrida'nın çok sayıda değişik konu üstüne yazan ve farklı alanlardan okunabilen bir düşünür olması onun felsefesinin çıkış noktalarının, düşüncesinin kaynaklarının zaman zaman göz ardı edilmesine sebep olmuştur. Özellikle ilk dönem eserleri göz önüne alındığında, onun kitapları ve makaleleri genellikle başka metinler üzerine kaleme alınmış yorum yazılarıdır. Derrida'nın düşüncesinin orijinalliği – ki orjinale, kaynaksal birliğe, has olana karşı bir düşüncenin tekilliğidir bu – tinin tarihinde eminlik ve esenlikle uyuyan düşünsel organizmalara sızmasında, onların paylaştıkları metafizik yatağı altüst edip, orada bir piçi, melez bir dışarıyı üretmesidir. Piç bir düşüncenin olanağı, has olanla olmayanın diyalektiğinde, paradoksal birliğinde yatar. Bu düşünce deneyimi, 1970'lerden itibaren çağdaş Fransız felsefesini, bu felsefenin İngilizce konuşulan dünyaya ihraç edilmesiyle de tüm düşünce dünyasını sarsmış ve etkilemiştir. Yorumcuların, Derrida'nın düşüncesini, bağımsız, kendinden menkul bir felsefe olarak özetlemeye çabalamaları onu genellikle yoksullaştırmış ve çoğunlukla yanlış anlaşılmasına yol açmıştır. Onun düşüncesi, kendisini çok seyrek bir biçimde başka düşünürlerin metinlerinden yalıtılmış olarak sunar ve yorumun ürettiği yeni kavramlar ve ifadeler içinden çıktıkları bağlamdan kolayca kopartılarak formelleştirilemezler. Derrida'nın bir takım sonuçlara vardığı bağlamların unutulması, hiçbir zaman sahiplenmediği bir "post-modern" yaftasıyla okunması, yani düşüncesinin, ana meselesi olmayan sorunsallardan yola çıkarak açıklanmaya çalışılması, onun eserlerinin doğru değerlendirilmemesine yol açmaktadır.

Derrida'nın felsefesinin birçok kaynağı var: Yalnızca Husserl ve

Heidegger değil, Hegel, Freud, Marx, Nietzsche, Levinas, Blanchot, Bataille, Mallarmé... Bu yazı Derrida'nın tek tek bu düşünürlerle nasıl ve nereye kadar birlikte düşündüğünü açıklığa kavuşturma iddiasını taşımıyor; yalnızca, Derrida'nın fenomenolojik düşünceyle bağlarını ön plana çıkarmayı hedefliyor. İlk bölümde Derrida'nın Husserl üstüne yaptığı çalışmalardan nasıl kendi kavramlarını yaratmaya doğru yol aldığını göstermeye çalışacağım. İkinci bölümde, Derrida'nın Heidegger'le ilişkisini özellikle dekonstrüksiyonun ne olduğunu doğru anlamak kaygısıyla ayrıcalıklı kılacağım.

I

Derrida'yı harekete geçiren ilk soru edebiyata olan ilgisinden kaynaklanmış olsa bile, Husserl fenomenolojisinin dilinde ifade edilmiş bir sorudur: Edebi nesnenin idealliği sorusudur bu.[1] Husserl'de, örneğin geometrinin nesnesi olan çemberin, olgusal olanı aşan ve ondan serbestleşen ideal bir anlamı vardır. Bu ideal anlam bir idealleştirmenin ya da dil sayesinde mümkün olan bir sonsuza geçişin ürünüdür. İdeal anlamın varlığının böyle açıklanıyor olması, dilin nasıl idealleştirdiği sorusunu doğurur. İdeal anlamın oluşumunu açıklarken konuşmanın yazı karşısında hep ayrıcalık kazandığını saptar Derrida. Maddî göstergenin, gösterenin, yazının rolünün hep ikincil ve dolayısıyla indirgenebilir olduğu öne sürülmüştür. Konuşmayı yazı karşısında yücelten bu açıklama metafiziği kurucu bir nitelik taşır. Husserl'de de, yazı, ampirik, *de facto* olanın alanında konumlandırılmıştır ve idealleştirme sese ait metaforlarla açıklanmıştır. Dilin idealliği sorusu, Derrida'yı hem Husserl'in *Geometri'nin Kaynağı* adlı eserine yazdığı önsözde,[2] hem de *Ses ve Görüngü*'de[3] meşgul eder.

İdeallikle ilgili soru, felsefeyi – en azından Husserl felsefesini –

---

[1] Dilin idealliği sorusu, Derrida'da edebi dilin, edebiyatın nesnesinin idealliği sorularına açılacaktır.

[2] Husserl, *L'origine de la géométrie*, (Paris P.U.F., 1962); *Edmund Husserl's Origin of Geometry: An Introduction* , tr. John P. Leavey, (New York: Nicolas Hays Ltd, 1978).

[3] Jacques Derrida, *La voix et le phénomène* (Paris: P.U.F., 1967); *Speech and Phenomena And Other Essays on Husserl's Theory of Signs*, tr. David B. Allison (Evanston: NorthWestern University Press, 1973).

kurmuş olan bazı karşıtlıkları akla getirir. Bunlar olgu ile öz, *a priori* ile ampirik, *de facto* ile *de jure*[4] arasındaki karşıtlıklardır. Derrida'ya göre, eğer felsefeyi sorumlu bir biçimde yapmak istiyorsak bu karşıtlıklardan kolaylıkla vazgeçerek deneyciliği benimsemeye razı olmamamız gerekir. Derrida'nın Husserl üstüne yazarken yaptığı şey bu karşıtlıkların sürekli bir dekonstrüksiyonu ya da yolaçtıkları açmazların ortaya serilmesidir. Bugün Derrida'yı okurken onun kariyerine bir Husserlci olarak başladığını akılda tutmak gerekir. Tıpkı Rudolf Bernet'in sorduğu gibi "Nasıl dinler Derrida ustasının sesini?" diye sormak Derrida'nın düşüncesinin gelişimini anlamayı da kolaylaştırır.[5]

Derrida'nın *Ses ve Görüngü* adlı eseri 1967'de dikkate değer bir eser olarak nitelenmiş olduğu halde hemen aynı yıl piyasaya çıkan *De la Grammatologie*[6] ve *Yazı ve Fark*'ın[7] gölgesi altında kalmıştır. Bu iki eser hem kompozisyon bakımından *Ses ve Görüngü*'den farklıdır hem de daha geniş bir kitlenin şüphesiz daha kolay erişebildiği eserlerdir. *Yazı ve Fark*, edebiyat ve felsefe alanında, Levinas, Bataille, Foucault, Freud, Husserl, Edmond Jabes, Artaud gibi önemli figürler üstüne yazılmış makaleleri bir araya getiren bir derlemedir. *De la Grammatologie*'nin ilk bölümünde Derrida Heidegger'in düşüncesiyle ilişkisi içinden yeni bir bilimi, yazı bilimini ilân eder ve Heideger'i metafiziğe göre yeniden konumlandırır. İkinci bölümde, Rousseau, Levi-Strauss gibi düşünürleri aynı sorunsal çerçevesinde okumaya girişir. Derrida'nın bu yapıtlardan önce kaleme aldığı eserler daha küçük bir kitleye hitap etmekteydi, çünkü ancak fenomenoloji bilenlerin okuyabilecekleri metinlerdi. 1953-54'de yazdığı, çok sonraları 1990'da basılan master tezi *Husserl'in Felsefesinde Oluşum Problemi*,[8] Derri-

---

[4] *De facto*'yu "olgu itibarıyla", *de jure*'yi de "yasa itibarıyla" diye çevirebiliriz.

[5] Rudolf Bernet, "Derrida et la voix de son maître", *Revue philosophique de la France et de l'étranger* (Paris: PUF, 1990-91) ss. 147 – 166.

[6] Jacques Derrida, *De la Grammatologie* (Paris: Éditions de Minuit, 1967); *Of Grammatology*, tr. Gayatri Chakravorty Spivak (Baltimore: The John Hopkins University Press, 1976). Bu eseri Türkçeleştirmek zor olduğundan eserin adını olduğu gibi bıraktım.

[7] Jacques Derrida, *L'écriture et la différance* (Paris: Seuil, 1967); *Writing and Difference*, tr. Alan Bass, (Chicago: The University of Chicago Press, 1978).

[8] Jacques Derrida, *Le problème de la genèse dans la philosophie de Husserl*, PUF, 1990.

da'nın hocası Jean Hyppolite'in Hegel üstüne yazdığı, bugün hâlâ önemli bir yorum olmayı sürdüren *Hegel'in Tin'in Görüngübilimi'nin Oluşumu ve Yapısı*[9] başlığını anıştırır. *Yazı ve Fark*'ın beşinci bölümünde yer alan "“Oluşum ve Yapı” ve Fenomenoloji" adlı makale, bu master tezinin problematiğini yeniden ele almaktadır. Orada Derrida, Husserl'in ideal yapılarla ilgilenen aşkın bilinç felsefesinin özellikle son dönemlerinde tarihsel bir soru olan kaynak sorusu yüzünden sürekli bir tedirginlik yaşadığını, Husserl'in mantıksallaştıran bir yapısalcılık ile psikolojize eden bir genetisizmin – kısacası platonizmle ampirisizmin – *Scylla* ile *Charybdis*'i arasında gidip geldiğini vurgular.[10] Master tezinin de gösterdiği gibi, Husserl ampirik oluşum ile aşkın oluşum arasında bir ayrım yapmaktadır. Aşkın oluşum (*la genèse transcendantale*) genetik fenomenolojinin temel sorusudur. Françoise Dastur'ün de belirttiği gibi, Husserl'in fenomenolojisi gibi idealist bir felsefenin, tarih sorusuyla uğraşmaya giriştiğinde, dünyevî, somut, olgusal, ampirik olanı nötrleştirerek veya indirgeyerek bu soruyu bir aşkın oluşum meselesi gibi ele almasında çelişki yoktur. Somut tarihî felsefî olarak aydınlatmak için başvurulması gereken kavram aslında budur.[11] Aşkın oluşum ile dünyevî, ampirik oluşum arasında yapılan ayrım, statik fenomenolojiden genetik fenomenolojiye geçişi belirler. Derrida'nın master tezine göre, yapıların tasviriyle ilgilenen statik fenomenoloji ile oluşum problemini merkeze koyan genetik fenomenoloji arasındaki ayrım, son kertede yönelimselliğin sorunsalını yeniden tanımlar. Yönelimsellikle ilgili temel mesele, "ampiriklik ile aşkınlık, olgusallık ile ideallik" arasındaki ilişkinin ne olduğudur.[12] Yönelimselliğin hareketinin özüne ilişkin bir muğlaklığı vardır. Bu hareket, aynı zamanda hem üretim (*produc-*

---

[9] Jean Hyppolite, *Génèse et structure de la phénoménologie de l'esprit de Hegel*, Aubier Editions Montaigne, 1946.

[10] Jacques Derrida, "“Genesis and structure” and phenomenology", *Writing and Difference*, tr. Alan Bass, (Chicago: The University of Chicago Press, 1978), s. 158.

[11] Françoise Dastur, "Finitude and Repetition in Husserl and Derrida", *The Southern Journal of Philosophy* (1993) Vol. XXXII, Supplement.

[12] Jacques Derrida, *Le problème de la genèse dans la philosophie de Husserl*, P.U.F., 1990, s. 121 (Aktaran Françoise Dastur, A.g.e.).

tion), hem alırlık (*réceptivité*), hem yaratma (*création*) hem görü (*intuition*), hem etkinlik (*action*) hem de edilginlik (*passivité*) tir. Tezin iddiası, Husserl'in yapısala bakışı ile tarihsel genetik orijin araştırması arasında orijinal, saf olmayan bir diyalektiğin söz konusu olduğudur. Bu diyalektiği, Derrida yönelimselliğin hareketinde bulur. Yıllar sonra, tezden yola çıkarak yazılmış olan "“Oluşum ve yapı" ve Fenomenoloji", yapı çözümlemesiyle genetik kaynak arayışı arasındaki salınımı, ya da bu iki farklı araştırmanın içiçe geçerek birbirine dönüşümünü, Husserl'in "yapısalcılık" lehine karar vererek yapay bir çözüme ulaştırmaya çalışmakta olduğunu vurgular. Derrida'nın "diyalektik" terimini kullanmayı bırakmış olması, makalenin yıllar önceki tezden en önemli farklılığıdır.

1954'te Derrida'nın sahiplendiği "diyalektik", çok sonra icat edilecek/keşfedilecek olan *différance* yapısı gibi, bulaşmayı (*contamination*) esas kılan; ampirik olanı ideal olandan, varoluşu özden tamamen yalıtıp indirgeyemeyeceğimizi öne süren bir diyalektiktir. Master tezinde yapılan bu ilginç Husserl okumasının iki muhatabı vardır: 1) Fenomenolojiyi diyalektik materyalizmle birlikte ele alan *Fenomenoloji ve Diyalektik Materyalizm*'in[13] yazarı Tran-Duc-Thao ve *Mantık ve Bilim Kuramı*'nın[14] yazarı Jean Cavaillès. Cavaillès bu eserinde Kant'tan Husserl'e bilimsel epistemolojinin modern tarihîni incelemektedir. Cavaillès de Tran-Duc-Thao gibi, fenomenolojinin özneciliğini bir diyalektizmle aşmaya çalışmaktadır ve "ilksel bir diyalektik" bulma çabası, Derrida'nın onlardan devralmış olduğu bir yaklaşım sayılmalıdır. Genelleştirerek söylersek Tran-Duc-Thao Husserl'de bir farklılık (*différence*) metafiziği bulur ve Husserl'i bir özdeşlik (*identité*) metafiziğine çağırır, Cavaillès ise Husserl'de bir özdeşlik metafiziği görür ve onu bir farklılık metafiziğine çağırır. Derrida Husserl okumasını bu iki yorumcudan beslenerek ve onları eleştirerek yapar. Onun master tezinde ortaya çıkardığı bu diyalektik, Heidegger'e yaslanarak düşünülmüş "ontolojik" bir diyalektir; bize zamanla ilişkisi içinde ontolojik olarak ilksel varlığı vermektedir. Buna

---

[13] Tran-Duc-Thao, *Phénoménologie et la matérialisme dialéctique*, Paris, 1951.
[14] Jean Cavaillès, *Sur la logique et la théorie de la science*, PUF, 1960.

karşın, henüz ortada, mevcudiyet (*présence*) kavramının eleştirisi yoktur. Derrida'nın bu öğrenci tezinde yaptığı tartışmanın inceliklerine daha fazla girmeksizin, tarihsel bir değerlendirmeye ışık tutacak şekilde yola çıkış noktasını belirlemekle yetineceğiz. Söylemeye çalıştığımız şey şu: Derrida bütünüyle Husserl fenomenolojisini yeniden düşünürek, onun çelişkilerini vurgulayarak felsefe yapmaya başlamıştır. Bu yeniden düşünümün tarihsel arka planında Fransa'da Hegel ve Husserl'in düşüncelerinin alımlanışı vardır kuşkusuz. Derrida'nın master tezinden yaklaşık yedi sekiz yıl sonra yayınladığı, Husserl'in aşağı yukarı altmış sayfalık eseri *Geometri'nin Kaynağı* üstüne yazdığı yüz sayfa uzunluktaki girişi, ancak çok küçük bir fenomenologlar azınlığı tarafından farkedilmiştir. Derrida, *De la Grammatologie* ve *Yazı ve Fark*'la ve arkasından 1972'de gelen iki büyük eserle *Felsefenin Kenarları*[15] ve *Dissémination*[16] tanındıktan sonra 1967 tarihli *Ses ve Görüngü* – yani yine tamamen Husserl üstüne yazılmış olan bir eser – anlaşılmaz bir biçimde oldukça ünlü olmuş, hattâ bir medya olayı haline gelmiştir.

Ses ve Görüngü'yü anlayabilmek için en azından Husserl'in *Mantıksal Araştırmalar*'ının ilk kitabının "Özsel Ayrımlar"[17] adlı ilk bölümünü iyi bilmek gerekir. Bu bölümde, Husserl "indication" ile "expression" kavramları arasında anlam teorisi açısından önemli bir ayrım yapar. İfade eden göstergeyi (*expression, expressive sign*) işaret eden ya da haber veren göstergeden (*indication, indicative sign*) ayıran şey, ifade eden göstergenin ne söylemek istediğini bilen ve bildiğini söyleyen öznenin düşüncesine yakın olmasıdır. Bu yakınlıkta, ifade eden gösterge sanki anlamdan ibaretmiş gibi olur, yani dilsel gösterge anlamla o denli yakın bir ilişki içinde bulunur ki ilişkide olduğu anlam karşısında neredeyse silinir. Buna karşın işaret eden gösterge (tıpkı yol kenarına koyulmuş parkedilmez işareti gibi) taşıdığı anlamdan neredeyse bağımsız bir göstergedir. Sanki, anlama dışsal olan gösterge

---

[15] Jacques Derrida, Marges de la philosophie (Paris, Éditions de Minuit, 1972); *Margins of Philosophy*, tr. Alan Bass (Chicago: The University of Chicago Press,1982).

[16] Jacques Derrida, *Dissemination* tr. Barbara Johnson (Chicago: The University of Chicago Press, 1981).

[17] Husserl, *Recherches logiques*. PUF.

ile onun anlamı, bizi inandırdığı, hatırlattığı, haber verdiği şey birbirinden ayrıdır. İşaret eden gösterge belirttiği anlamdan yoksundur. Bu göstergeyi kullanan zihnin, göstergenin işaret ettiği anlamı görmüş olması da gerekmez. Rudolf Bernet'in de belirttiği gibi, işaret eden gösterge ile ifade eden gösterge arasındaki ayrım, bu göstergelerin temsil ettikleri anlamın bilince mevcut olmasına ya da olmamasına bağlıdır. İfade eden gösterge bilincin anlamı başkasına temsil etmek için kullandığı bir organdır. Buna karşın haber veren, işaret eden gösterge zihnin görebildiğinden daha fazlasına inanılmasını bekler, bizi anlamın izini sürmeye davet eder, anlamı bütünüyle vermez ama çağrıştırır. Bu ayrımın özselliğine rağmen, Husserl bazı dil edimlerinde dilsel göstergenin aynı zamanda hem ifade eden hem de işaret eden rolü oynayabileceğini söyler. Fakat, ona göre bu durum arızi ve olgu itibarıyla (*de facto*) bir bulaşma durumudur; ifade etme ile işaret etme arasında yasa itibarıyla yaptığımız (*de jure*) ayrımı buna bağlı olarak değiştirmemiz gerekmez. Husserl, işaret eden göstergelerden muaf tutulabilecek, salt ifadelerden menkul saf bir dil hayal ettiğinden, bu bulaşma durumlarını tespit edip bunlardan kurtulmayı önerir. *Ses ve Görüngü*'de Derrida, işaret etme ile ifade etme arasındaki bu içiçe geçme, bulaşma durumunu özsel, yasa itibarıyla geçerli olan bir şey konumuna yükseltir. Söz konusu bulaşmayı tüm göstergelerin işlevinin kendisine dayandığı *différance* yapısına dayandırır. Sonuç olarak, bir kez bu yapı esas haline geldiğinde, ne anlamın âdeta bütünüyle göstergeden muaf olarak, bilincime saydam bir biçimde verilmesi, ne de bilen bilincin doğrudan gördüğü anlamı ötekine sunmasını sağlayan "saf ifade" diye bir şey kalmaz ortada.

Eğer dil *différance* yapısıyla işliyorsa, bu yapı düşüncenin ve zihnin işleyişinin de yapısı olacaktır. Klasik fenomenoloji, bilinci bir "kendine mevcut olma hali" olarak ele almıştır. *Différance* yapısı, işte bu bilinç tanımını imkansız kılar. Bilinçte neyin izi olduğu belli olmayan izler vardır. *Différance* yapısı, has olanın yokluğunda ilişkisellikten anlam üreten bir harekettir ki buna Derrida "yazı" diyecektir. Bu yaklaşım, fenomenolojinin görüselciliğini (*intuitionism*) bir dogma olarak geride bırakır ve tecrübenin genel olarak bir izin tecrübesi olarak yeniden tanımlanmasını gerektirir. Derrida bir yandan "dene-

yim hep bir mevcudiyetin deneyimidir" der, ama öte yandan da mevcudiyeti (*présence*), bir şeyin bilince şimdi ve burada mevcut olmasını dekonstrüksiyona uğratır. Göstergenin ya da izin deneyime nüfuz etmiş, onu dokumuş olduğunun ortaya çıkarılmasıyla, ifadeye bile gerek duymadan kendi kendisiyle iletişim halinde olan bir bilincin varlığı fenomenolojinin bir fantezisinden ibaret hale gelir.

Bu tezi öne sürmüş olan Derrida'nın, anglo-saxon felsefe dünyasında kaynağı Wittgenstein'da bulunan ama aslında, vurguyu dil üstüne yapan çok çeşitli felsefeleri içeren "dilsel dönüş"ün (*linguistic turn*) içinde konumlandırılıp konumlandırılamayacağı sorusu sorulabilir. Dilsel dönüşü yapmış olan filozoflar, dilden, söylemden, dilsel temsil biçimlerinden bağımsız olarak bilgiye ve doğruya ulaşılamayacağını söylemektedirler. Ne dilden bağımsız "olgular" olabilir ne de kendisini dilsel betimlemelerden bağımsız olarak sunabilen bir gerçeklik vardır. Üstelik, felsefe kendisine yapay, biçimsel, terminolojik bir dil inşa etmeye ne kadar çabalasa da, doğal dilden kurtulamaz. Doğal dilin içinde barındırdığı muğlaklıklardan ötürü, saydam ve mükemmel olmaması, çok anlamlılığı, metaforikliği, dili daha kesin ve etkili bir ifade aracı haline getirmekle bertaraf edilemez. İfadenin muğlaklığını bir eksiklik olarak değil, dili çok anlamlılığa açan bir avantaj olarak görmek gerekir. Derrida'nın desteklediği bu yaklaşım, felsefenin mantıksal biçimin kristal saydamlığına sahip bir dile ulaşma çabasını, beyhude bir çaba, metafizik bir hayal olarak değerlendirmekle kalmaz; onu anlam zenginliğini indirgeyici, anlam üretme etkinliğini ketleyici bir tavır olarak görür.

Wittgenstein, her dil oyununun neyin manalı bir önerme sayılıp neyin sayılamayacağını belirleyen kendisine özgü kıstasları olduğunu öne sürmüş ve dil oyunlarının çoğulluğunu öne çıkarmıştır. J.L. Austin ise dilsel dönüşten sonra sıradan dilin kullanıldığı bir felsefe yapmayı önermiştir. Dilsel dönüş, dil ile bizim erişimimiz olan gerçeklik arasında sıkı, ayrılmaz bir ilişki olduğunu vurgulamıştır. Wittgenstein, dilin düşünceyi temsil ettiği tezini de *Felsefî Araştırmalar*'da sorgulamıştır. Dilsel dönüşü yapan filozof idealist ya da realist olmak zorunda değildir; pragmatizmin de bir seçenek olduğu Rorty'de açık hale gelir. Heidegger de *Varlık ve Zaman*'daki dünya çözümlemelerinde

dilsel anlamın dünyadaki yapıp etmelerimizde, dünyada olmada temellendiğini savunmuştur. Realizm ona göre varlığı teorik tavırla karşılaşılabilecek bir şey (*Vorhanden*) olarak kavramak hatasına düşer, buna karşın idealizm olanın varlığını açıklamak için, olana başvurulamayacağını görmüştür. Ama idealizm, olanla onun varlığı arasındaki farkı kurucu bir bilince geri döndürdüğü sürece, bu bilincin varlığını açıklamakla yükümlüdür ve bunu Descartes'ın *res cogitans*'ın ufuklarında kaldığı sürece ve bir *Dasein* analitiğine sahip olmadığı sürece başaramayacaktır. Realizm de idealizm de dünya fenomenini unuturlar zira onu *Dasein*'ın varlığının temel haline, dünyada olmaya bağlı olarak ele almazlar. Derrida Heidegger'in dünya sorusunu ortaya çıkarmasına ve dünyayı bir anlam ağı (*significativité*) olarak kavramasına pek önem vermemiştir. Halbuki bu dünya çözümlemeleri "temsil eden özne"yi Wittgenstein'da olduğu gibi gereksiz kılmaktadır. Derrida da dil ve düşünce arasında bir temsil ilişkisi kurmanın mevcudiyet metafiziğine ait bir hareket olduğunun farkındadır. Düşünce ile gerçeklik arasındaki ilişki, bir temsil etme ilişkisi olarak ele alındığında Heidegger'in mevcudiyet metafiziği dediği şeyin içinde kalırız. Derrida için önemli olan, Aristoteles'den beri süregelmekte olan gerçeklik, düşünce, konuşma, yazı arasındaki temsil etme ilişkisine dayalı hiyerarşiyi dönüştürmektir. Derrida bu yüzden "yazı" sorunsalına merkezî bir önem verir. Ona göre, yazı gerçekliği kurar ya da dokur, düşünceyi kateder ve konuşma da bir yazıdır. Bu yazının yeniden ve çok geniş bir biçimde *archi-écriture* olarak tanımlanmasını gerektirecektir. Manfred Frank, Derrida'nın Fransız "dilsel dönüşü" içinde bulunduğunu öne sürmüştür, ama bu dilsel dönüş, ona göre Saussure'den itibaren yapılan bir dile dönüştür.[18] Anglo-saxon analitik geleneğindeki dönüşten farkı, anlamlı olan birim olarak önermeyi değil göstergeyi almasıdır. Gerçekten de Saussure'ün gösteren (*signifiant*) ile gösterilen (*signifié*) arasındaki ilişkinin zorunluluk içermeyen, keyfi (*arbitraire*) bir ilişki olduğu tezi, dilin bir farklılık sistemi olarak kavranması Derrida için asli bir önem taşır. Ama, dilsel dönüş ge-

---

[18] Manfred Frank, "Is Self Consciousness a Case of *présence à soi*? Towards a Meta-Critique of the Recent French Critique of Metaphysics" *Derrida: A Critical Reader*, ss. 218-234.

nel olarak "dilsel tasavvurlarımızdan bağımsız olarak bir gerçeklik yoktur" şeklinde ifade edildiğinde ve Derrida bu akım içinde konumlandırıldığında, onun düşüncesinin fazlaca basitleştirilmesi ve yanlış anlaşılması tehlikesi doğar. "Gerçeklik" dünya içindeki şeylerin toplamı olarak ele alındığı takdirde Heidegger'in eleştirdiği 'dünya' kavrayışıyla sınırlanmış oluruz. Halbuki gerçeklik *Dasein*'ın dünyada olmasından yola çıkılarak düşünülmesi gereken bir şeydir ve bu anlamda Derrida'nın, özellikle *De la Grammatologie* dikkate alındığında, Heidegger öncesi bir gerçeklik anlayışına sahipmiş gibi tartışılması bir hata olur.

Rudolf Bernet, Derrida'nın düşüncesine *Ses ve Görüngü* ile girildiğinde eserin ciddi okunması olanağının azaldığını vurgulamakta haklıdır. Derrida'yı tanıtmayı amaçlayan *Ses ve Görüngü* okuması, Husserl'de gösterge kavramı etrafındaki problemi Saussure'ün, Freud'ün, Hegel'in gösterge hakkında yazdıkları metinlerle biraraya getirir ve bir anlamda "Différance" makalesinin bazı genel tezlerini *Ses ve Görüngü*'nün anahtarı olarak kullanarak Derrida'nın sonraki eserlerini öngörmeye çalışır. Bernet, bu stratejinin Derrida'nın aslında bir Husserl yorumcusu olduğu ve uzun zamandır Husserl üstüne yazdığı gerçeğini göz ardı ettiğinin altını çizer. Derrida'nın Husserl üstünde bu kadar durmasının nedeni, onu metafizik geleneğinin mevcudiyet (*presence*) kavramına bağlılığının bir tür çağdaş örneği olarak görmesi değildir. Biz, bu yaklaşıma katılmakla birlikte, aynı dönemlerde yazılan "La Différance" ile *Ses ve Görüngü*'nün bir arada okunmasının gerekli olduğunu düşünüyoruz. Derrida'nın gösterge fenomenolojisinin temel yapısı olan *différance* Husserl'in anlam teorisinin varsaydığı gibi saf bir ifadenin neden varolamayacağını açıklar. Derrida *différance* yapısına ifade eden gösterge ile işaret eden gösterge arasındaki ayrımın dekonstrüksiyonu neticesinde ulaşır. Bu ândan itibaren fenomenoloji içinden parçalanmaya başlar. *Différance* yapısının ortaya çıkmasıyla birlikte, fenomenoloji bir post-fenomenolojiye dönüşür; çünkü artık fenomenolojinin "fenomenolojik redüksiyon", "aşkın bilinç", "konstitüsyon" gibi temel kavramları dekonstrüksiyona tâbi hale gelir. Fenomenolojinin dili yıkılmaya başlar. Bernet, Derrida ustasının sesini nasıl dinler diye soruyordu. İsteksiz ya da isyankâr bir öğrenci de-

ğildir Derrida. Husserl'in yaptığı fenomenolojik ayrımları baştan reddetmez; onun ihaneti, ustasının söylediklerini ince okumalarla zorlaştırmayı içeren bir dinlemenin, sonsuz bir sabrın dürüstlüğünden doğar. *Ses ve Görüngü*'de metafiziğe karşı daha genel bir polemiğin açılışının işaretleri vardır. Bu işaretlerden bazıları şunlardır: 1) Husserl felsefesinde metafizik temayüller vardır. Bunlardan birisi de yazılı göstergenin dışsallığının içkinlikte kurulan aşkınlığın indirgenemez koşulu, kurucu dışarısı olduğunun göz ardı edilmesidir. 2) Husserl'in *Zamanın İçsel Bilinci Üstüne Dersler*'inin gösterge fenomenolojisiyle birlikte ele alınmasından çıkan bir sonucun genelleştirilmesi bağlamında, metafiziğin şimdideki başkalığı indirgediğinin öne sürülmesi, 3) Fenomenolojinin dilinin metafiziğin yaşam/ölüm karşıtlığına bağlı bir dil olduğunun ve yaşamın ölümü içerdiği gerçeğini unuttuğunun tespit edilmesi. Sonuç olarak, temsil olmadan mevcudiyet, yazı olmadan konuşma, tekrar olmadan kaynak, ölüm olmadan hayat olamayacağı gibi sonuçlar bizi *différance* felsefesine taşırlar.

1968'de yayınlanan "Différance" makalesi, Latince "differe" fiilinin indirgenemez çift anlamlılığına başvurarak, göstergenin işlevini yerine getirmesini mümkün hale getirdiği halde kendisini ele vermeyen zamansal ve mekansal bir farklılaşma yasasından söz eder. Derrida *différance*'ı anlatırken başkalarının düşüncelerine gönderme yapar: Örneğin Nietzsche'yi *différance* düşüncesinin kaynakları arasında sayar.[19] Derrida'nın Nietzsche ile biraraya getirdiği diğer kaynaklar, Saussure'ün semiolojik fark ilkesi, Freud'un ertelenmiş etkisi (*nachträglickeit*), Levinas'ta başkasının izinin indirgenmezliği ve Heidegger'de ontolojik farktır.[20] *Différance* bu kaynakları takip edilerek va-

[19] Jacques Derrida, "Differance", *Margins of Philosophy*, ss. 3–27.

[20] Derrida'nın *différance*'ının Heidegger'in ontolojik fark ilkesinin bir tekrarından başka bir şey olmadığı iddia edilmiştir. Varlık, Heidegger için şimdide mevcut olanı mevcut kılan ama kendisi asla mevcut hale getirilemeyendir. Varlık kendisini hiçbir zaman mevcudiyete sunmaz, tezahürden çeker; öyleyse tezahürü hem Varlığın ifşası hem de saklanışı, geri çekilişi olarak düşünmek gerekir. Luc Ferry ve Alain Renault, "French heideggerianism" in *French Philosophy of the Sixties*, tr., Mary Schnackenberg Cattani, Amherst, MA: The University of Massachusetts Press, 1990, ss. 122-152, adlı yazılarında Derrida'nın *différance* izleğinin bu söylemin mantığına göre kurulduğunu ve onun yeni bir açılımından başka bir şey olmadığını öne sürüyorlar. Bizce bu okuma *différance* problematiğinin ken-

rılacak bir tür sonuç gibi ortaya koyulmuş, onun bir kavram olduğunu yadsınmıştır. Derrida'ya göre, Nietzsche ve Freud, düşüncelerinde gizlice içerilen *différance*'a dayanarak bilincin kesinliğinden eminliğini sorgulamışlardır. Hatta *différance* izleği Nietzsche'nin düşüncesinde neredeyse apaçık yazılıdır.[21] Bu apaçık yazılım, Nietzsche'nin güçler arasındaki farktan söz etmesinde bulunur. *Différance*'ın "güçler arası fark" olarak yorumlanması, Deleuze'ün Nietzsche okumasını Derrida'nın sahiplendiğini gösterir. Derrida da, Deleuze gibi, "başlıca, önemli etkinliğin bilinçdışı" olduğunu, "bilincin, özünün, takip ettiği yolların ve bilinç kiplerinin bilince özgül olmayan güçlerin etkisi olduğunu" hatırlatır.[22] Güç hiçbir zaman bilince şimdi ve burada mevcut (*présent*) bir şey değildir. Güç, farkların ve niceliklerin bir oyunundan ibarettir. Güçler arasındaki fark olmadan güç diye bir şey yoktur. Burada nicelik farkı, niteliğin içeriğinden, göreli olmayan, mutlak büyüklükten daha önemlidir.[23] Buna karşın, Derrida'nın diğer eserleri "güç" kavramının onun temel kavramlarından birisi olduğunu doğrulamaz. Derrida bir güçler oyunundan söz eder ama bu oyun Nietzsche'deki gibi kozmolojik bir oyun değildir. Michel Haar'ın işaret ettiği gibi, Nietzsche'nin "dünyanın oyunu" dediği şey, kozmolojik düzlemde, dil dışı bir güçler mücadelesi içinde teleolojik olmayan bir şekilde yön kazanır. Derrida, yalnızca yazıdaki bir güçler oyunundan bahsetmek ister gibidir; fakat bu oyunu, Nietzsche gibi, doğanın, yeryüzünün, bedenin, *Stimmung*'un itkilerinin güçlerine dayandıramaz.[24] Üstelik, Nietzsche'nin dilin kaynağı sorusuna verdiği yanıt, bu dayanma ilişkisini Derrida'nın onaylayabileceği oldukça şüpheli bir biçimde açıklamaktadır. Michel Haar'ın ima ettiği gibi, Derrida, Nietzsc-

---

-disini Derrida'ya daha henüz Husserl fenomenolojisini yorumlarken dayattığını görmediği için yüzeysel kalmıştır.

[21] *Margins of Philosophy*, s. 17.

[22] A.g.e.

[23] G. Deleuze, *Nietzsche et la philosophie* (Paris: Presses Universitaires de France), s. 49. Derrida, "niceliksel farkın, gücün güçle ilişkisinin gücün özü" olduğunu öne süren Deleuze'ü alıntılar. "Nicelik, niceliksel farktan ayrılamaz. İki eşit güç olduğunu hayal etsek ve onlara birbirine karşıt yönler versek, kaba bir yanılsamanın, hayatın içine gömülü olduğu istatistiksel bir rüyanın içine düşeriz – halbuki kimya tahammül etmez ve dağıtır bu rüyayı" der Deleuze.

[24] Michel Haar, "The Play of Nietzsche in Derrida", ss. 65–66.

he'yi, başka düşünürlerde metafizik bularak eleştirdiği şeyleri görmezden gelerek okumaktadır. Onun felsefesinde Nietzsche'deki gibi bir güç kavramının yeri olduğu şüphelidir; Nietzsche'den aldığı bir güç kavramı varsa bile bu kavram iyice formelleştirilmiş ve içi boşaltılmıştır. Derrida'nın güç oyunu dediği şeyin alanı dilde gösterenlerin bir ilave olma/yerine geçme (*supplémentation*) mantığına göre [25] – birbirinin yerini alması ve birbirine eklemlenmesidir. Gösterenlerin hareketinin oyununu durdurabilecek bir aşkın gösterilen yoktur. Oyunun kendisi mevcudiyete ve yokluğa öncel olduğundan – başka bir deyişle, oyun mevcudiyetin de yokluğun da aşkın koşulu olduğundan – hiçbir şey oyunun ya da metnin dışında değildir. Derrida'nın burada oyun dediği şey, bir yeryüzüne dayanmaz, çünkü yer bir ilişki olarak tanımlanır.[26] Anlamın ilk taslağının şeylerin kendisinde bulunduğu yadsındığından, fenomenoloji geride bırakılmış, her şey sanki keyfi olmuştur. Bu durum Derrida'nın felsefesinin çok eleştirilmesine sebep olmuş "*dissémination*" (dağılma, saçılma) kavramı öne çıktığı ölçüde, Derrida'nın felsefeyi edebiyata indirgediği fikrini savunmak kolaylaşmıştır.

Derrida, Nietzsche'nin tüm düşüncesini bir felsefe eleştirisi olarak okumaktadır ve bu eleştirinin ana fikri de felsefenin farka kayıtsız olduğu, farkı indirgediğidir. "Différance" makalesinde Aynı'yı, özdeşlik olmayan bir Aynı gibi düşünmeye davet ediliriz. Felsefe aslında *différance*'dan beslendiği halde, *différance*'a, özdeşlik olmayan bir Aynı'ya karşı kördür. Özdeşlik olmayan Aynı,·Derrida için "a" ile ya-

[25] J. Derrida, *De la Grammatologie*'de, Rousseau'nun *Dillerin kaynağı Üstüne Deneme*'sini incelerken "*supplément*" kavramını bir anlamlandırma mantığını açıklamak için kullanır. Bunu Derrida, Rousseau için göstergenin şimdide yaşayanı öldüren ve saydamlığı perdeleyen bir şey olmasından yola çıkarak açıklar. *Supplément* ilksel bir mevcudiyetin indirgenemez yokluğunun yerine geçendir *Supplément* mantığını incelediğimiz zaman, şimdi ve burada saydam bir biçimde mevcut olana hiçbir zaman ulaşılamadığını, onun yerine hep göstergenin geçtiğini görmekteyiz. Derrida şimdi, burada ve saydam bir mevcudiyetin bu yerine geçme olmadan düşünülemeyeceğini öne sürüp, mevcudiyetin göstergenin bu şekilde işleyişinin bir etkisi olduğu sonucuna vardığında, *supplément* mantığı ile *différance* düşüncesi birbirine eklemlenmiş olur.

[26] Bkz. J. Derrida, *Schibboleth: pour Paul Celan* (Paris: Galilée, 1986), s. 54. (Aktaran M. Haar, s. 66).

zılan *différance*, bir güçten diğerine, karşıtlığın bir teriminden diğerine, saptırılmış ve birden çok anlama gelebilecek geçiştir. Derrida'nın felsefeyi inşa etmiş ve dilimizi beslemekte olan karşıtlık çiftleri ile ilgilenmesinin nedeni, karşıtlığı ortadan kaldırmaktan çok, bir terimin diğerinin *différance*'ı olarak ortaya çıktığını göstermektir: Aynı'nın sistematik düzenlemesi içinde bir terim diğerinin farklılaştırılması ve ertelenmesidir. Örneğin, anlaşılır olan duyumsanır olandan farklılaşmıştır ve duyumsanır olanı hep erteler; kavram farklılaşmış ve farklılaşan görüdür ve görüyü sürekli olarak erteler; hayat farklılaşan farklılaşmış maddedir ve maddeyi erteler; zihin farklılaşan farklılaşmış hayattır ve hayatı erteler, kültür farklılaşmış farklılaşan doğadır ve doğayı erteler. Kısacası, *physis* anlamında doğadan farklı olan ve onu erteleyen terimleri belirten *techne, nomos*, toplum, özgürlük, tarih, tin, vs., farklılaşmış ya da farklılaşan ve ertelenen doğadır. "*Différance* içindeki doğadır". Derrida'ya göre, Nietsche'nin "ebedi dönüş"le anlattığı şey, Aynı'nın *différance* olarak açılması, farklının aynılığı ve tekrardır.[27] Sonuç olarak, Derrida'ya göre Nietzsche felsefeyi, kültürü, bilimi belirleyen ve denetleyen metafizik gramerin bütünsel sisteminin karşısına güçler arasındaki farklılığı ve farklı güçler arasındaki hareketli çatışmayı çıkarmıştır.[28]

Derida'nın söylemek istediği şey şudur tam olarak: Anlamın kaynağı *différance*'tır. Fenomenolojik dil de *différance*'ın hareketiyle kurulmuştur: Düşüncenin içselliği ile göstergenin dışsallığı; ideal anlamın şimdi ve burada mevcudiyeti ile değişen temsili; bilincin, ifadeye bile gerek olmayan bir biçimde kendisine mevcut oluşu ile ortak dildeki yabancılaşması gibi karşıtlıklar arasındaki ilişki de bir erteleme ve farklılaşma ilişkisidir. *Différance* felsefesi, mevcudiyet felsefesini yokluk ya da hiçlik adına taciz etmez; mevcudiyetle yokluğun, özle olgunun, zamanla mekânın, bedenle zihnin, anlamla göstergenin, algıyla hayal gücünün, sözle yazının içiçe geçtiğini söyler. Eğer Derrida'nın dediği gibi *différance* indirgemenez ise ilksel bir Aynı'ya dönebilen bir indirgeme mümkün değildir.

---

[27] *Margins of Philosophy*, s. 17.
[28] A.g.e., s. 18.

II

Heidegger ile Derrida arasındaki ilişkiye gelince oldukça zor ve karışık bir konuya girmiş oluyoruz. Derrida'nın felsefesinin alımlanmasında bu düşüncenin Husserlci tarafından çok Heideggerci tarafı öne çıkarılmıştır. Hattâ Derrida, Fransız felsefesi kendisinin resmini çekmeye giriştiğinde, Fransız Heideggerciliğinin en önemli temsilcisi olarak görülmüştür.[29] Bu yaklaşımın eksik yanı, Derrida'nın Husserl yorumculuğunu göz ardı etmesidir. Bu bölümde iki hedefimiz var: Derrida'nın Heidegger'le ilişkisini bu iki düşünürün Nietzsche yorumları üstünden kurgulamak ve dekonstrüksiyonun ne olduğunu bu kurguya dayanarak anlatmak. Derrida'nın metafiziğin dekonstrüksiyonunu yapan bir filozof olarak okunmasında hiçbir yanlışlık yoktur. "Metafizik" teriminin nasıl kullanıldığını anlamak için, Heidegger'in Nietzsche okumasının ana stratejisini anımsamakta fayda var. Heidegger, *Nietzsche* adlı eserinde, bütün yorumunu Nietzsche'nin felsefesinde, olanların temel karakterini yani varlığını "güç istemi" ifadesinin gösterdiği varsayımına dayandırır. Metafiziğe kılavuzluk etmiş soru hep "olan nedir?" sorusu olmuştur ve bu sorunun yanıtı başka olanlar temelinde ya da epistemoloji kanalıyla aranmıştır. "Varlık sorusu"nun sorulmaması, "olmanın kendisinin anlamı"nın unutulması, kılavuz sorunun temellerinin açığa çıkarılmamış olduğuna işaret eder.[30] Nietzsche, Heidegger'e göre, bu temellerin anlamını düşünmeyen metafizik tarihinin son önemli filozofudur.

Heidegger, metafiziğin düşünmediği şeyi hakikat (ya da doğruluk) tartışmasında ele alır. *Varlık ve Zaman* § 44'de, söylenenin olan bitene uygunluğu anlamında mantıksal doğruluğun daha öncel bir ontolojik ya da fenomenal doğruluğu varsaydığı öne sürülmüştür. *A-let-*

---

[29] Bkz. Luc Ferry ve Alain Renault, "French heideggerianism" in *French Philosophy of the Sixties*, tr. , Mary Schnackenberg Cattani, Amherst. MA: The University of Massachusetts Press, 1990, ss. 122-152 ve Dominique Janicaud, "Presence and Appropriation: Derrida and the Question of an Overcoming of metaphysical Language," *Research in Phenomenology*, 8, 1978: s. 67-75.

[30] Martin Heidegger, *Nietzsche*, cilt I ve II, Çev.: David Farell Krell, Harper Collins. 1984, s. 67,68.

heia anlamındaki doğruluktur bu. Olanların hakikaten nasıl olduklarını, özlerinin ne olduğunu vs., söylememizin koşulu öncelikle bizim örtüyü açan (*Entdeckung*), onların örtüsü açılan (*Entdecksein*) olduğu bir açılımın (*Erschlossenheit*) bizde mümkün olmasıdır. İşte bu bağlamda Heidegger *Varlık ve Zaman*'da *Dasein*'ın hakikatin içinde bulunduğunu söyleyecektir. En ilksel hakikat, *Dasein*'ın kendisi olması, kendisini varlığına en has olanaklar üstünden anlamasıdır. Ama öte yandan *Dasein* düşmüş olduğu için, boş konuşmada, merakta ve muğlaklıkta şeylerin örtüsünü örten ve onları kapatan bir şekilde davrandığından aynı zamanda da doğru olmayanın, hakikatsizliğin (*Unwahrheit*) içindedir. Heidegger'in Nietzsche okumasına dönelim: Felsefenin kılavuz sorusu, Nietzche'de de doğruluğun/hakikatin özü sorusuna açılır, onu gizlice içinde taşır. Eğer Nietzsche olanların tümünü, olanı "güç istemi" olarak düşünmüşse, Nietzsche'nin "hakikat"i anlayışına bakmak ve onu bir şekilde "güç istemi" ile bağlayabilmek gerekecektir. Nietzsche'de güç isteminin en önemli belirişi, varlığın kendisini varlık olarak yaratmasının başlıca yolu olan sanattır. Hakikat ile güç istemi, bilgide (*Erkenntnis*) değilse bile sanatta birbirleriyle sıkıca bağlanırlar. Heidegger, Nietzsche'nin, sanat eserinin ve sanatçının kaynağının sanat olduğunu göremediğini ileri sürmüştür. Onun "büyük stil" söylemi ve sanatçının kendisinin sanat eseri haline gelmesi gerektiği vurgusu en derin yöneliminde öznelci metafiziktir. Bu yüzden Nietzsche metafiziğin son büyük filozofudur ama Heidegger onun bu felsefeyi geride bırakan ilk düşünür olduğunu da ima eder. Heidegger'e göre Nietzsche aslında metafizikle ve özellikle de platonizmle ve platonik gelenekle uğraşmaktadır ve bu geleneği, onu baş aşağı ederek aşmaya çalışmaktadır.

Derrida, hem *Positions*'da hem de *La Dissémination*'da metafizik sistemi "felsefî karşıtlıkların hiyerarşik ve agonistik alanı" olarak yorumlarken yeni bir şeyi dile getirmez, Heidegger'in Nietzsche'yi okurken bulguladıklarını tekrarlar.[31] Bu karşıtlıklar arasındaki hiyerarşiyi tersine çeviren dekonstrüksiyon, Heidegger'in Nietzsche'de

[31] Jacques Derrida, *Dissemination*, Çev.: Barbara Johnson, The University of Chicago Press, 1981, s. 5 ve *Positions*, Çev.: Alan Bass, University of Chicago Press, 1981, s. 41.

bulduğu bir ipucunu izler gibi görünmektedir: Metafizik önce bir terimi diğerine tâbi hale getirerek karşıtlıkları kurar, sonra da karşıt terimleri bir diyalektik aracılığıyla yeniden uzlaştırmaya çalışır. Örneğin, Platon'un felsefesinde, duyumsanır olan ile anlaşılır olan arasında bir karşıtlık kurulmuştur. Bu karşıtlıkta, anlaşılır olan duyumsanır olana üstün kılınmış; duyumsanır olan anlaşılır olana tâbi hale getirilmiştir. İki karşıtı bir pay alma yoluyla nasıl ilişkilendireceğimiz sorunu bu çerçevede ortaya çıkar. Dilimizi işgal etmiş olan metafizik karşıtlıklardan en önemlileri, öz/varoluş, ilksel/türev, ruh/beden, yaşam/ölüm, aşkın/ampirik, amaç/araç, anlaşılır olan/duyumsanır olan gibi karşıtlıklardır. Bu karşıtlar arasındaki ayrıcalık ya da üstünlük ilişkisinin tersine çevrilmesinin, "nihilizm" suçlamasını davet ettiği bilinir. Heidegger'e göre metafiziğin savunusu olan bu suçlama, nihilizmi ciddiye almamakla ve onu yeterince radikal düşünmemekle maluldür. Nietzsche, nihilizmi hayata karşıt değerlerin hayattan yana değerlere baskın çıktığı, Platon'dan başlayarak tüm Batı felsefesi geleneğine egemen olmuş bir eğilim olarak düşünür. Heidegger'in gözünde, asıl nihilizm "nihil"i, yok'u, hiç'i düşünme yetersizliğidir ve varlık düşüncesinin amaçlarından birisi de bizi pozitivizme götüren bu yetersizliği aşmaktır. Hiç'in kökten bir biçimde düşünülmesi, *Varlık ve Zaman*'daki ölüm tartışmasına ve kendi olma sorunsalına bağlanır. Heidegger, Nietzsche yorumunda nihilizmin yalnızca hiyerarşinin terimlerinin yerini değiştirmek olmadığını, tüm metafizik için kullanılabilecek bir niteleme olduğunun altını çiziyor. Derrida da, Heidegger gibi, yalnızca terimlerin yerini değiştirmenin metafizikten bir ân bile çıkmayı sağlayamayacağını vurgulamıştır.

Derrida, *Epérons*'da Heidegger'in Nietzsche okumasına dönecektir: Heidegger, Nietzsche'nin stratejisinin, karşıtlıktaki hiyerarşiyi tersine çevirme hareketinden ibaret olmadığını öne sürer. *Umdrehung* yöntemini tartışırken aslında Nietzsche başka bir şeyi aramaktadır.[32] Bu "başka" yalnızca karşıtların hiyerarşisini tersine çevirmekle yetinmemek, hiyerarşinin kendisini sorgulamaya ve dönüştürmeye çalışmaktır. Yine, anlaşılır olanla duyumsanır olan arasındaki hiye-

[32] Jacques Derrida, *Éperons: les styles de Nietzsche*, (Paris: Flammarion, 1978).

rarşiyi ele alalım – bu hiyerarşide anlaşılır olanı duyumsanır olanın sahip olmadığı değerler belirler: Mevcudiyet, değişmezlik, doğruluk ona aittir... Duyumsanır olanı belirleyen değerler ise görünüşe ait olma, aldatıcılık, değişkenlik gibi alt seviyeden, olumsuz değerlerdir. Eğer bu hiyerarşinin terimlerinin yerlerini değiştirirsek, hiyerarşinin yapısını değiştirmeden, yeni bir öncelikler düzenini olumlamış oluruz. Gerçek, varlık, doğruluk vs., bu sefer anlaşılır dünyayı değil de duyumsanır dünyayı betimleyen şeyler haline gelirler. Hiyerarşiyi kurucu değerler değişmemiştir. Oysa, yapılması gereken bu değerleri değiştirmek değil midir? Heidegger için "yeni bir hiyerarşi (*Rangordnung*) hiyerarşik şemanın dönüşmesi" anlamına gelir. Amaç her türlü hiyerarşinin ortadan kaldırılması ya da anarşi değildir çünkü aslında anarşi de yerleşik metafizik hiyerarşiyi yıkmaya yetmez. Verili bir hiyerarşinin terimlerinin yerini değiştirmek o metafizik hiyerarşiyi bozmaz; zor olan o hiyerarşik yapının kendisini dönüştürmektir. *De la Grammatologie*'deki *supplément* mantığı tam olarak bunu hedefler. *Dissémination*'da ortaya çıkan "pharmakon" teriminin işleyişinde aşikâr olduğu gibi, *supplément* bizi bir karar verilemezliğe sürükler.[33] Bu karar verilemezlik, mantıksal ilişkilerle değil, dilin karar verilemezliğiyle, çok anlamlılıklar üretmesiyle ilgilidir.[34] Sonuç ola-

[33] Bir metafizik karşıtlığın tersine çevrilerek hiyerarşinin, ya da bağımlılık ilişkisinin nasıl dönüştürülebileceğini görmek için *bkz.* J. Derrida, "Platon'un Eczanesi", *Toplumbilim*, Çev.: Zeynep Direk, 1998. Platon'a göre *pharmakon* hafızanın unutma zayıflığına karşı sahte bir devadır çünkü aslında bizi idenin ya da şeyin ta kendisinin mevcudiyetinden uzaklaştırır. Buna karşın Derrida *pharmakon*'un ya da yazının aynının tekrarının olanağı olduğunu, bu olanak olmadan da *episteme*'nin mümkün olmadığını ileri sürüyor. Buna karşın, *pharmakon* Platon'un söyleminde olduğu gibi Derrida'nın söyleminde de hem zehir hem deva olarak çift değerliliğini koruyor. Bu yüzden de bir "karar verilemez" olarak adlandırılıyor.

[34] Dominique Janicaud, Derrida'da karar verilemezliğin Gödel'de olduğu gibi, doğrudan bir çelişmezlik mantığına bağlı olmadığının altını çizer. Gödel'de karar verilemezlik, mantıksal olarak çelişik olmayan bir sistemde ne doğruluğu kanıtlanabilen ne de yanlışlıkları gösterilebilen bazı önermelerin bulunabilmesi ile ilgilidir. Derrida'da karar verilemezliğin "ne o ne bu olmak" diliyle ifade edilmesi, Gödel'i oldukça uzaktan yankılıyor olabilir ancak. Bkz. Dominique Janicaud "Presence and Appropriation: Derrida and the Question of an Overcoming of Metaphysical Language", *Research in Phenomenology*, 8, 1978: s. 67-75.

rak, dekonstrüksiyonun işleyişinin üç basamaklı bir tanımı çıkıyor karşımıza: Metafizik karşıtlıkların işaretlenmesi, bunlar arasındaki hiyerarşinin dönüştürülmesi ve çok anlamlılığa açılan bir karar verilemezliğin ortaya çıkarılması.

Bu tanıma bakıldığında, dekonstrüksiyon uygulanabilir bir yöntemmiş gibi görünebilir. Ama dikkatlice düşünüldüğünde dekonstrüksiyonun "metafizik" denen şeyin anlaşılmasına bağlı olduğu göze çarpacaktır. Derrida, "metafizik" dendiğinde kapanışını yaşayan bir sistemi düşünmektedir. Dekonstrüksiyon, Derrida'nın ilk dönem düşüncesinin Heidegger'in destrüksiyon kavramıyla problemli ilişkisi içinde icat edilmiştir. Derrida "Lettre à un ami Japonais"de ("Japon bir Arkadaşa Mektup") "dekonstrüksiyon"un Heidegger'in "destrüksiyon"unun bir çevirisi olduğunu söylemiştir.[35] Ancak dekonstrüksiyonun *De la Grammatologie*'deki kullanımını açıklamaya yetmez bu, onun icadının muammasını içinde saklamaktadır hâlâ. Derrida'nın çevirisinin arkasındaki hikâye oldukça karmaşıktır zira bu dönemde Derrida'nın Heidegger'in düşüncesiyle ilişkisi oldukça muğlak – en az Heidegger'in Nietzsche ile kurduğu ilişki kadar muğlak – bir ilişkidir. Heidegger Nietzsche'nin düşüncesinin işleyişini metafiziği ve platonizmi aştığı noktalara dek izliyor, ama yine de, Nietzsche'nin platonizmi gerçekten aşıp aşmadığı Heidegger için yorumlama gerektiren bir soru olarak kalıyordu. Bu "kritik soru", Heidegger'e göre Nietzsche'nin istem düşüncesinin derinliklerini yeniden düşünme girişimiyle yanıtlanabilecektir. Heidegger'in Nietzsche'yi metafizik tarihîne göre konumlandırmasıyla Derrida'nın Heidegger'i *De la Grammatologie*'nin ilk bölümünde metafizik tarihîne göre konumlandırışı oldukça benzer bir stratejiye dayanır.

"Destrüksiyon" ile "dekonstrüksiyon" arasındaki muğlak kaynaklanma ilişkisini, bu terimlerin "metafizik", "tarih" ve "deneyim" kavramları ile bağını kurarak bir ölçüde netleştirmek mümkün olabilir. Tabii once *Varlık ve Zaman*'daki "destrüksiyon"un rolü ve doğasıyla ilgilenmek, ardından da Heidegger'in 30'lardaki tarih felsefesi

[35] Jacques Derrida, "Lettre à un ami Japonais," *Psyché, Inventions de L'Autre*, (Paris: Galilée, 1987) s. 387.

bağlamında destrüksiyonun nasıl tekrar tanımlandığını sorgulamak gerekir. Buna karşın, destrüksiyon kavramı Heidegger'in düşüncesinin gelişimi boyunca radikal bir anlam kazanmış olsa da, özünde Nietzsche'nin "çekiç ile felsefe yapmak" dediği şeyin – eğer bu sözü doğru anlarsak – bir yankısıdır.[36] Derrida'nın dekonstrüksiyonu Heidegger'in *Varlık ve Zaman*'daki destrüksiyon kavrayışıyla örtüşmez. İki kavram arasında bir ilişki kurmanın tek yolu Heidegger'in, dönüş sonrası varlık tarihî düşüncesine başvurmak gibi görünüyor. Metafiziğin değişik çağlarının birliği içinde varlık, ***eidos, energeia, Tanrı, töz, öznellik, salt a priori öznellik, bilme istemi*** vs., olarak yorumlanmıştır. Metafizik her zaman "olanın varlığı nedir?" sorusuyla ilgilenmiştir ama bu soruyu hep varlıkbilimsel farkı unutarak yorumlamıştır. Başka bir deyişle, varlık (olmak) ile olan arasındaki farkı olanlara içsel bir fark olarak görmüştür. Varlık, başka olanların ilkesi, evrensel bir öz ya da daha yüksek bir olan olarak belirlenmiş; metafizik karşıtlıkların hiyerarşisi içinde varlıkbilimsel fark düşünülmez olmuştur.

Derrida *De la Grammatologie*'de dekonstrüksiyon terimini ona terminolojik bir önem vermeden kullanır. Bir yandan, "dekonstrüksiyon"un Heidegger'in varlık tarihine ve metafiziğin birliği tezine bağlı olması, öte yandan Heidegger'in mevcudiyet metafiziği içine düştüğünün saptanması, Derrida'nın Heidegger'le ilişkisini bir bilmece haline getirir. Bilindiği gibi, Derrida'nın "mevcudiyet metafiziği" (***métaphysique de présence***) ifadesini kullanışı, Heidegger'in *Vorhandenheit* adını verdiği varlık yorumuyla ilişkilidir. Bilme yönelimiyle yaklaştığımız, çıkar gözetmez bir bakışla temaşa ettiğimiz şeyin varlığı, Batı felsefesi tarihinde varlık anlayışını belirlemiştir. Bu-

---

[36] En azından Heidegger şöyle yazıyor: "Nietzsche, yaratıcı yıllarının sonunda düşünme biçimini "çekiçle felsefe yapmak" olarak nitelemeyi uygun gördü. Bu ifadenin, Nietzsche'nin bakış açısına göre birden fazla anlamı var. Ama bu anlamlardan bir tanesi bile herşeyi kırıp dökmek anlamına gelmez. Bir içeriği ya da özü çekiçle yontup çıkarmak, taştan bir biçim çıkarmak anlamına gelir. En önce de, acaba şeylerde bir katılık ya da ağırlık kaldı mı yoksa mümkün her çekim merkezî onlardan yokolup gitti mi diye her şeye çekiçle şöyle bir tıklamak demektir. Nietzsche'nin düşüncesinin yapmaya çalıştığı şey şeylere yeniden bir ağırlık ve önem vermektir. " Martin Heidegger, *Nietzsche* I ve II, s. 66.

nun sonucu, olanların varlıkları arasındaki farkların anlatılamazlaşmasıdır. Eski Yunan ontolojisinden beri varlık ile olanlar arasındaki ontolojik farkın üstü örtülmüş, Ortaçağ'da da varlık sorusu, en yüksek olan olarak düşünülen Tanrı hakkında bir tartışmaya dönüşmüştür. *Fenomenolojinin Temel Problemleri* adlı eserinde Heidegger metafiziğin birliğini varlığın *Vorhandensein* olarak yorumlanması temelinde gerçekleşen bir açılıma dayanarak açıklar.[37] 1930'ların ikinci yarısında metafiziğin birliği çağ söylemi içinde yeniden yorumlanacak, metafiziğin değişik çağları "varlığın yazgısı" – Derrida buna "yazgı" yerine "yollama" diyecektir – içinde birleştirilecektir. Eğer metafiziğin bir birliği yoksa bir varlık tarihî de olamaz. *De la Grammatologie*'de Derrida Heidegger'in Batı metafiziğini çağlara ayırarak ve metafiziğin birliğini varsayarak okuma stratejisini sorgulamaksızın kullanır. Metafizik, varlığa özgü olanı bilgi nesnesi olarak ele alır. Derrida'nın Heidegger'in saptamasına eklediği şey metafiziğin amacının, varlığa özgü olanı bilme arzusunun her zaman *logos*'a geri döndüğü; *logos*un varlığa özgü olanı dilde toparlayan bir söyleyiş olduğudur. Derrida bu çabaya "logosantrisizm" der ve onun, sözü yazının üstüne koyan bir hiyerarşiye dayandığını gösterir; logosantrisizm aynı zamanda fonosantrisizmdir.

Heidegger'in logosantrisizm içinde konumlandırılmasında da dekonstrüksiyonun iki okuma stratejisi göze çarpar. Heidegger hakikati radikal bir biçimde yeniden düşünme biçimiyle onto-teoloji çağının ötesine gitmiştir ama bu öte yine *logos* düşüncesi içinde kalmıştır. Logosantrisizm, hakikat olayının dilde meydana geldiği düşüncesi olarak tanımlanırsa, Heidegger'in dili, varlığın hakikatine göndermeyle düşünmesi onun da logosantrisizm içinde konumlandırılmasını haklı kılar. Sonuç olarak, Heidegger'in metafiziği aşıp aşmadığı sorusu Derrida için karar verilemez olarak kalır. *De la Grammatologie*'de Derrida logosantrisizmin en orijinal ve en güçlü etnosantrisizm olduğunu da belirtir. Dekonstrüksiyon Batı bilgisinin etnosantrik ve logosantrik zeminini ayrıcalıklı örnekler gibi ele alınmış olan

[37] Martin Heidegger, *The Basic Problems of Phenomenology*, Çev.: Albert Hofstadter. Indiana University Press, 1988.

Rousseau, Saussure ve Lévi Strauss gibi düşünürleri okuyarak ortaya çıkaracaktır. Logosantrisizm fonetik yazıyı yücelten metafiziktir ve bu eğilim metafizik tarihine egemendir. Derrida'ya göre, onto-teoloji çağı *logos*'un çağıdır. Bu büyük çağ yazının aşağılanmasının ve "tamamlanmış ve dolu konuşmanın" yüceltilmesinin işaretini taşır. Bununla birlikte, "mevcudiyet metafiziği" yazı/söz karşıtlığı gibi sorunlu bir karşıtlığa göndermeyle okunduğunda, Heidegger'in bu karşıtlığa göre konumu en iyi ifadeyle muğlaktır: Bu çağın kapanışının taslağını çizmiş ama onu terk etmemiştir. "Logosantrisizm", fonetik yazı metafiziği, "tüm farklılıklara rağmen ve görünürdeki sınırların ötesinde, pre-Sokratiklerden Heidegger'e kadar, her zaman hakikatin kaynağını genel olarak *logos*'ta bulmuştur."[38]

"Metafiziğin tamamlanışı" Heidegger'in tarih düşüncesinin anahtar kavramıdır. Metafiziğin tamamlanışında öz ve varoluş, ruh ve beden, öz ve görünüş gibi temel karşıtlıklar sorgulanmış, bozulmuş ve değerini kaybetmiştir; metafizik böylece silinmiş ve bir doktrin olarak ortadan kaybolmuştur. İmkânsız hale gelmiştir. Metafiziğin tamamlanışı metafiziğin egemen olduğu bir çağdan teknolojinin hâkim olduğu bir çağa geçişi belirtir. Teknoloji çağı da Eski Yunan'daki başlangıcın mirasçısıdır. Heidegger'e göre metafiziğin tamamlanışı başlamıştır ve sonu belirlenemeyecek ve belki de hiç gelmeyecek bir şekilde sürebilir. Metafiziğin bir doktrin olarak ortadan kayboluşu demek, ilkelerinin somut bir biçimde vücuda gelmesi demektir. Daha somut bir gerçekleşme henüz vuku bulmamışsa bile kaçınılmaz ve nasıl olacağı öngörülemez bir biçimde olacaktır. Metafiziğin ilkelerinin bütünüyle somutlaşması, "istem istemi" kavramıyla, sırf mümkün diye bir şeyin teknolojik olarak üretilmesiyle örneklenebilir. Metafiziğin tamamlanışında varlıkbilimsel farka kayıtsızlık egemendir.[39] Metafiziği aşmak demek, metafiziğin tamamlanışı koşullarında başka bir başlangıç yapmayı denemek için yazmak, "başka türlü düşünmeye" dönmek demektir. Başka türlü düşünme metafiziğin tamam-

---

[38] *Of Grammatology*, ss. 2, 3.

[39] Bkz. Michel Haar, *La fracture de l'histoire*, (Grenoble: Editions Gérôme Millon, 1994) s. 277.

lanışından kronolojik olarak sonra gelmez, teknoloji çağına paralel olarak ürer ve aslında çağın ve çağcıllığın dışındadır. Başka türlü düşünmenin tarihî, *Ereignis*'in gizli tarihîdir. "*Ereignis*" varlıkla insanın karşılıklı olarak ve bir anda birbirlerini özümsemeleri olayıdır. Michel Haar *Ereignis*'i teknoloji tarihîni içerden yaralayan ve kıran bir "tarihsel olmayan" olarak görür.[40] Derrida, Heidegger'in *Ereignis* düşüncesinin mevcudiyet düşüncesinin en derin ve en güçlü savunması olabileceği şüphesini taşır.[41] Derrida, Heidegger'in *Ereignis* düşüncesinde tek bir adı düşleyen bir nostalji bulur. Bu kez Heidegger'e karşı Nietzsche'ye başvurur ve şöyle yazar: "Bir anayurda ait bir anadil ya da babadil nostaljisini bir yana bırakmalı, adların çoğulluğunu olumlamalıyız – Nietzsche'nin dans ve kahkahayla olumlaması gibi..."[42] Burada Derrida'nın Bataille dolayımlı bir Nietzsche'yi Heidegger'e karşı kullandığı öne sürülebilir. Fakat Nietzsche'nin ne kadar doğru okunduğu oldukça şüphelidir. Derrida, Heidegger'i, Levinas'ı, Freud'ü de kaynak olarak kullanmış ama şu veya bu biçimde onları metafiziğe geri döndürmekten çekinmemiştir. Ne var ki Nietzsche söz konusu olduğunda Derrida onu metafiziğe geri döndürmemek konusunda oldukça ısrarlı davranır. Bu kez de Heidegger'i aşmaya ya da en azından sorgulamaya çalıştığı mevcudiyet metafiziğine geri döndürmek için Nietzsche'nin kaynaklarını kullanarak "bizim olmaktan çıkarma" istemini olumlamaktır. Ama Heidegger'de destrüksiyon "bizim kılma" etkinliği olduğu ölçüde bir "bizim olmaktan çıkarma" etkinliği değil midir? Derrida, neyin bizim olacağına neyin olmayacağına karar vermeyi sorunsallaştırmaya çalışmaktadır belki de. Derrida'nın buradaki *Ereignis* okumasının yanlış ya da eksik olduğu da ileri sürülmüştür.[43] Ben bu tartışmaya girmeyerek,

---

[40] Ama *Ereignis*'in tarihsel olmaması demek onun bir anlamda tamamlanıştan sonra olması demektir. Söz konusu olan tarihîn içinde olduğu halde dışında olan, eskatolojik olandır. Eskatoloji, böylece, paradoksal bir tarihe yolaçar. A.g.e., s. 282.

[41] Jacques Derrida, *Positions*, tr. Alan Bass, The University of Chicago Press, 1981 s. 54.

[42] Jacques Derrida, *Éperons: les styles de Nietzsche*, (Paris: Flammarion, 1978)

[43] Örneğin Janicaud bu bizim olmaktan çıkarma isteminin, istemin diriltilmesi anlamına geldiğini düşünüyor ki bu da metafiziğe ait olacaktır. Janicaud'nun Der-

Derrida'nın Heidegger'in varlık tarihî anlayışını "Envoi" adlı makalede radikal bir biçimde sorgulamaya yöneldiğini söyleyeceğim.[44]

Elbette kurguladığımız bu sahne Heidegger ile Derrida ilişkisinin Nietzsche üstünden kurulmasının ancak bir taslağı olabilir. Önemli bir karşılaşma anından hiç söz edemedik. Heidegger, *Nietzsche'de Putların Alacakaranlığı*'nın "Nasıl Gerçek Dünya Masal Oldu?" bölümünü yorumlarken, Nietzsche'nin metninin metafiziğin gelişimini ve sonunu serimleyen altılı sıralamasının üçüncü aşamasında bulunan, Kant'ta doğrunun kadınsılaştığı saptamasını, metindeki her öğe üstünde uzun uzun durarak çok yakın bir okuma yaptığı halde es geçer. Derrida *Éperons*'da bu ihmali ön plana çıkardığında, cinsiyet farklılığı sorusunun sanat ve hakikat tartışmasına dahil etmiş olur. Görülen odur ki 1980'lerin ikinci yarısında Derrida, Heidegger'i daha da radikal bir biçimde sorgulamaya başlamıştır. Bu da, sanıyorum, dekonstrüksiyonu dönüştüren bir şeydir.

-rida'ya yaptığı daha önemli bir eleştiri de, onun metafizik dilin sınırlarını tarihsel olmayan bir biçimde ele aldığı, teknolojinin özü ile bizim olmaktan çıkarma istemi arasındaki ilişkiyi düşünmediği suçlamasını içerir ki bu da Heidegger ile Derrida arasına önemli bir mesafe koymaktır. Bkz. Dominique Janicaud, "Presence and Appropriation: Derrida and the Question of an Overcoming of Metaphysical Language," *Research in Phenomenology*, 8, 1978: s. 74–75.

44 Jacques Derrida, "Envoi", *Psyché: Inventions de l'Autre*, (Paris: Galilée, 1987).

Sonlu Özgürlük, Sonlu Topluluk: Jean-Luc Nancy'nin Düşüncesine Bir Giriş*

Patrick Roney

Fransa'da 'yapısöküm' adıyla süren olayla adları doğru ya da yanlış bir biçimde ilişkilendirilen tüm düşünür ve yazarlar arasında Jean-Luc Nancy belki de en az tanınan düşünürlerden biri olmuştur – tâ ki günümüze dek. Her ne kadar Nancy, ilk başta meslektaşı Philippe Lacoue-Labarthe ile işbirliği içinde, daha sonra da kendi yapıtlarının yazarı olarak çok daha uzun bir süredir yazıyor da olsa, temel yapıtlarının ancak son zamanlarda, son on yıl içinde İngilizceye çevrilmiş olması, onun az tanınmış olmasının nedenlerinden biridir. Gerçekten bugün Nancy külliyatı oldukça genişlemiş olmakla birlikte, çalışmaları değişik konulara uzanan bazı çağdaşlarından farklı olarak, Nancy edebiyata yaptığı kısa geçişlere rağmen, temel olarak hep felsefeye odaklanmıştır. Bununla birlikte bu durum, Nancy'yi bilgi, etik, ontoloji ve bunlarla ilgili sorular ve sorunlara kanıtlayıcı bir temel arayan, daha geleneksel anlamda bir filozof olarak sınıflandırabileceğimiz anlamına gelmez. Tam tersine, eğer Heidegger'in dediği gibi düşünürler tek bir düşüncenin ardından gidiyorlarsa, Nancy'yi de böyle bir düşünür olarak nitelemek daha doğru olacaktır. Tekrar tekrar düşündüğü o tek düşünceyi de özgürlük, metafiziğin sonu *olarak* özgürlük düşüncesi olarak niteleyebiliriz. Üstelik, yöneldiği her konu ve sorun da bu özgürlüğün farklı bir 'deney' ya da 'deneyim'ini başlatmak için süren bir çabayı gösterir (bu iki sözcük arasındaki ilişkinin anlamı da ilerde açıklığa kavuşacaktır).

İlkin, yukarda yaptığımız yorumlar üzerine açıklayıcı birkaç söz söylemek, Nancy'nin yapıtlarına yaklaşırken bize yardımcı olacaktır.

---

* İngilizceden Çeviren: Ömer Albayrak.

Yapısökümün, ister öncü ister başka türlü olsun, bir tür felsefe, sanat ya da hattâ kültür hareketini temsil ettiği düşüncesinden, Derrida'nın yaptığı gibi, ben de kendi anlayışımı ayrı tutmak için yapısökümü "süren olay" olarak niteledim. Yapısökümü böyle bir hareket olarak kavramsallaştırmak, onu belli bir göstermelik kişi (Derrida) çevresinde ya da bir ideoloji (ki onu eleştirenlerin çoğunun yaptığı budur) veya onun sınırlarını uygun biçimde belirlememize izin veren başka bir birlik biçiminde dondurmanın bir yoludur; ve Hegel'in de çok iyi bildiği gibi, bir şey bir kez belirlendiğinde olumsuzlanır ve daha yüksek bir doğruluğa kaldırılır. Bu 'yarı' hareketin 'yarı' göstermelik kişisi Derrida'dan alıntı yapacak olursak, "Yapısöküm ne bir kuram, ne de bir felsefedir. Bir okul, bir edim ya da bir uygulama da değildir. Yapısöküm, bugün olandır, bugün toplum, politika, diplomasi, ekonomi, tarihsel gerçeklik, vd. denen şeyde olup bitendir." (Derrida: 85) Bir ân için bu sözcüklerin anlamına dikkat edersek, o zaman Nancy'ye yaklaşırken belki "yapısökümcü" adlandırmasından vazgeçebiliriz. Çünkü eğer bu ifadeyle bir müridi ya da yapısöküm 'metodolojisi'ni benimsemiş birini kastediyorsak, aslında o yapısökümcü değildir. Fakat, vurguyu arttırarak, Derrida'nın sözlerine bir kez daha dikkatlice bakacak olursak, anlamalıyız ki "yöntem" tam da yapısökümün *olmadığı* şeydir.

O halde nasıl tanıtmalı Nancy'yi? Ben onu metafiziğin sonunun bir düşünürü olarak nitelerdim. "Metafiziğin sonu" ifadesi Heidegger'den gelmektedir. Bu yüzden Nancy'nin de "metafiziğin sonu" düşüncesini Heidegger *üzerinden*, bir Heidegger okuması üzerinden, ve bunun da ötesinde, genel olarak bir metafizik tarihi okuması üzerinden düşünen biri olması gerektiği açıktır. Nancy: Bir okuyucu, bir düşünür... çünkü bu gerçekten Heidegger'in mirasının üzerimizdeki etkisidir. Başka hiçbir şey olmasa bile, Heidegger'in yapıtı bizi felsefe tarihini tüm tarih yazımını aşan bir biçimde metafizik olarak okumaya, felsefeyi bir olay *olarak* – Nietzsche'nin 'nihilizm' dediği, Heidegger içinse 'teknoloji' olan şeyin maskesi altında olmuş olan ve halen devam eden – Varlık'ın unutuluşu ve geri çekilişi olayı olarak okumaya çağırır. O halde bir okuyucu olarak Nancy, Heidegger'le ve

onunla birlikte ve onun ötesinde öncelikle Descartes, Kant ve Nietzsche ile; fakat aynı zamanda Lacoue-Labarthe'ın yanında (yalnızca en önemlilerini belirtmek gerekirse) Lacan, Bataille ve Alman Romantizmi ile de uğraşır.

Bununla birlikte, Heidegger'i okumak tehlikeli bir girişimdir. Bunun sebebi, yalnızca, yapıtının ve düşüncesinin bunca yanlış yorumunun bulunması değildir; Heidegger'in, metinlerini okurken bizzat 'göstermeye davet ettiği', hattâ bizden talep ettiği titizliktir. Çünkü metafiziğin sonu olayını okumak ikili bir hareketi gerektirir: 'Orada-olma'mızın, varoluşumuzun, *Dasein*'ımızın, geçmişten devraldığı, Varlık'ın anlamının apaçıklığı hakkındaki bir geleneğin 'yıkım'ı; ve aynı zamanda bir 'geri alma', yani felsefenin, kendi olanaklarını tükettiği hareketlerin bir *tekrarı* (Heidegger: 6. Bölüm). Gerçekten Nancy'nin düşüncesine işte böyle girebiliriz: Bu hareketleri tekrar ederken, amaç onları daha temelden düşünmek, onlarda nelerin düşünülmeden kalmış olduklarını düşünmektir. Nancy'nin Heidegger okuması da böyledir. Heidegger'in bir zamanlar yaklaştığı, fakat onun düşüncesinin *sınırında* kalan bu düşünülmemiş düşünce nedir? O halde soru, budur. Bu anlamda Nancy'nin çabası, başkalarının denedikleri gibi, Heidegger'i sökme çabası değildir. Nancy'nin yaptığı şey, Heidegger'in metafiziğin sonunu ve metafiziğin üstesinden gelinmesini *sonluluğun* düşüncesi *olarak* düşünme girişimine uygun bir biçimde, Heidegger'i ilk kez okumaktır belki de. Heidegger'in metafizik tarihi okuması içinden, metafiziğin üstesinden gelmek, ya da daha doğrusu bunu öngörmek için tutarlı bir biçimde yaklaşmaya çalıştığı düşüncenin adı "sonluluk"tur. Heidegger'i, onun açıklamadan bıraktığı düşünceye açıklık kazandırmak için okurken, Nancy kendi düşüncesini *özgürlük* düşüncesi olarak adlandırır. Özgürlük, felsefe tarihinde en sorunlu yerlerden birine sahip olmuştur. Bu nedenle "özgürlük" ve "sonluluk", Nancy'nin Heidegger ile ilişkisini, fakat aynı zamanda bir bütün olarak gelenekle, ya da daha doğrusu geleneğin aşırılığı ile ilişkisini gösteren sözcüklerdir. Bunun nedeni, "özgürlük"ün bir felsefe sistemi yaratma açısından en sorunlu, fakat aynı zamanda da, en azından Kant'tan beri, *merkez* kavram olmasıdır.

Tartışacaklarımı öncelemesi bakımından şu soruyu soruyorum: Özgürlük, felsefenin çözmeyi başaramadığı o tek soru değil midir? Ve bu başarısızlık, kimi yönlerden, onun asıl görevinin dağılmasına yol açmamış mıdır?

Bu nedenle burada, Nancy'nin sonlu özgürlüğe ilişkin ilgisinin, metafiziğin sonunun ardından düşünülmek üzere bırakılan işe bir yanıt sunduğu yönler üzerinde odaklanacağım ve buradan, bunun Nancy'nin, metafizik tarihine derinlemesine işlemiş olan topluluk ve politik olan kavramlarını nasıl yeniden düşünmesini sağladığını göstereceğim.

1988'de yayımlanan *Expérience de la liberté* [Özgürlük Deneyimi] adlı yapıtında Nancy, Heidegger'in sonluluk düşüncesine ilişkin kendi okumasını felsefe tarihindeki özgürlük sorunuyla öylesine açık ve kesin bir biçimde biraraya getirir ki, burada uzun uzun alıntılamaya değer:

> "Varoluş artık üretilmediğinde ya da çıkarsanamadığında, fakat basitçe koyulduğunda (bu basitlik tüm düşüncemizi ele geçirir); ve varoluş bu koyuşa bırakılır bırakılmaz bu koyuş tarafından bırakıldığında; bu bırakışın özgürlüğünü düşünmek zorundayız. Başka bir deyişle, varoluş, özden "gelmek", özün "sonucu olmak", ya da hatta özden "çıkmak" yerine, varoluşun kendisi bir kez özü kurduğunda ("Das Wesen des *Daseins* liegt in seiner Existenz") "*Dasein*'ın özü varoluşunda yatar." [Heidegger; 9]), ve bunun sonucunda bu iki kavram ve bunların karşıtlığı, başka hiçbir şeyle değil de metafizik tarihiyle ilgili olduğu zaman, bu tarihin sınırında, diğer kavramın, yani "özgürlük"ün içinde saklı olan anlamı düşünmek zorundayız." (Nancy, 1993; 9)

Nancy'nin buradaki ifadesinin kesin olduğu kadar çarpıcı olmasının birçok sebebi vardır: Bu ifade, özgürlüğün artık ne özsel olarak ne de varoluşsal olarak düşünülebileceği anlamına gelir; özgürlük ancak, Heidegger'in oluşturduğu, bu iki kavramın, yani öz ve varoluş kavramlarının kesişimi [*chiasmus*] yoluyla üretilir. İkinci olarak, özgürlük, metafiziğin sınırında ve onun sınırı olarak düşünülmek zorundadır. Bu demektir ki bir anlamda, onu aşar. Özgürlüğün bu radikal yorumunu anlamak için, bir ân Heidegger'in metnine dönmeliyiz. He-

idegger "*Dasein*'ın özü varoluşunda...onun 'varolma'sında yatar" diye yazdığında bu, *Dasein*'ın her durumda benim, bizim olan varlığı artık bir "ne" olarak açıklanamaz, varoluşu da basitçe elde-mevcut-olan [present-at-hand] bir şey değildir anlamına gelir. Yani varoluşu, *bir* olanın [of *a* being]* olma tarzı anlamında ***hâlâ bulunma*** [*extantness*] olarak düşünmek artık olanaksızdır. Daha çok, *Dasein*'ın varlığı, onun varoluş*udur*.

Nancy, Heidegger'de varlık ve varoluş kavramlarının içinden geçilmesini ve üstünün çizilmesini, metafiziğin sonunu ilan eden asıl hareket olarak yorumlar. Metafizik, olanları [beings] Varlık'a gönderme yapmak suretiyle temellendirmeye çalışan düşünme tarzıdır (metafizikte Varlık'ın kendisi de temel, temellendirme, ilke, töz, özne olarak yorumlanır). Bir kez içinden geçildiğinde, varoluşu, özün 'elde mevcut olma'sı şeklinde belirlenmiş ve haklılaştırılmış bir şey olarak, ya da özün varoluş tarzı olarak yorumlamak artık olanaksızdır. Nancy'nin 'bırakış' sözcüğünü seçişi gösteriyor ki 'özgürlük' artık ne bir olana ait bir özelliktir ne de varoluşun bir özelliğidir. O daha çok, varoluş *olarak* özgürlüktür.

Kesişme hareketini, yani varoluşun şimdi "bir özgürlüğe bırakıldığı" ve "bu bırakış için özgür" olduğu düşüncesinde ortaya çıkan bu içinden geçmeyi açıklamak için, özgürlüğün özellikle Descartes'tan beri metafizik geleneğindeki merkezî paradoksu oluşturma yollarını aydınlatmak zorunludur. Kısaca belirtmek gerekirse, ilk olarak Yeni-Platonculukta dile getirilişiyle özgürlük, Tanrı'nın yaratmasının basit kayrası ve sevgisi olarak Tanrı'dan ve Tanrı yoluyla ortaya çıkar. Yalnızca imanla kavranabilecek olan yaratma mucizesi, Tanrı'nın dünyayı yaratmak için hiçbir 'neden'inin olmadığının; bunu bütünüyle özgür olarak, bir anlamda hiçbir çıkar sağlamayan sevgi dolayısıyla

* Heidegger, *Sein* (varlık, olmak) ile *Seiende* (olanlar) arasında temel bir ayrım yapar. *Dasein, Vorhanden, Zuhanden* ontik düzlemde "olanlar"dır. Heidegger bunları varlıkları açısından, ontolojik olarak birbirinden ayırır. "Varoluş" ve "varolan" terimlerini yalnızca *Dasein* için kullanmak gerektiğinden, diğer olanlara "varolanlar" demek terminolojik bir hatadır. Varolmak, Heidegger'e göre kendi dışına durmaktır. *Vorhanden* ve *Zuhanden* türü olanlar *Dasein*'ın varlığının bu temel eksistansiyalini paylaşmazlar. Bu yüzden bu çeviride "a being" için "olan" terimini kullanmayı tercih ettik. – *der.*

yaptığının kabulüne dayanır. Bununla birlikte Descartes'a gelinceye dek Skolastik felsefede Tanrı bir *causa-sui*, yani kendi kendisinin nedeni olan Varlık olur. Hâlâ özgürdür, fakat artık zorunlu ilk neden olarak anlaşılır. Böylece Tanrı'nın özgürlüğü düşüncesi, başlangıcından beri artan bir biçimde yeniden Zorunluluğun içine çekilir. Fakat buradaki temel sorun, özgürlüğün, var olanın *zorunluluğu* için yine de bir ilk ilke olarak ya da varoluşa temel sağlaması gereken sistemin bir parçası olarak bu sistemde içerilmesi gerekliliğidir. İstenç özgürlüğünün ikiye bölündüğü Descartes'ta bu sorun hafiflemiştir: Kayıtsızlık özgürlüğü ve kendiliğinden özgürlük. Neyin doğru ve zorunlu, yani açık ve seçik olduğuna ilişkin özgür onayımız olarak kendiliğinden özgürlük daha yüksek bir düzeydedir. Arkasından gelen felsefe için özgürlük fikri düşüncesi bir ölçü olan Kant'ta bir ide olarak özgürlük bilinemez olur. Kant'a göre özgürlük, yalnızca düzenleyicidir ve asla bir tasarım biçiminde elde edilemez. Fakat Kant burada da sorunu ahlâk yasası kavramıyla çözer: Her ne kadar özgürlük, koşulsuz olan olarak, bilinemez olsa da, saygı ve ödev hissimizde ve bu his yoluyla yine de özgürlük *olgusunu* 'deneyimleyebiliriz'. Ahlâk yasasına uyduğum sürece, kendimi, içimde en yüksek olana göre, akıllı bir varlık olarak olumlarım. Böylece akıl, yasayı *kendi kendisine koyar*. Böyle yaparak kendimi özgür bir varlık olarak, kendi amacı olarak varolan biri olarak açığa vururum. Kant bu şekilde, özgürlük paradoksunu açık ve kesin bir biçimde gösterir: Varoluşa bir temellendirme sağlamak için, özgürlük zorunluluğa tabi olmalıdır, bir temellendirme sağlamak zorundadır. Fakat aynı zamanda Kant, özgürlüğün bütün temellendirmeye direndiğini gösterir. Özgürlük ve zorunluluğun uzlaştırılması Kant'ta bitirilmemiş bir iş olarak kalır.

Sözün kısası, özgürlük felsefede temel bir paradoksu gösterir. Çünkü felsefenin mantığı temellendirme mantığıdır. Felsefe, olanları haklılaştıracak nedeni, ilkeyi, temeli ortaya koymak ister. Bu şekilde, der Heidegger, felsefe, olanları sürekli bir biçimde Varlık'a gönderir, ve Varlık da olanların "ne"si olarak ve olanlardan "önce" bir şey gibi yorumlanır. Burada Varlık *a priori*'yi oluşturur. Fakat *a priori*, zamandan (sonsuz olana, ya da Kant'ta olanaklılık koşulları olarak)

uzaklaştırılan bir zaman belirlenimidir (önce olandır). Böylece *a priori* yani Varlık, artık, zamana katılmaz; ve varoluş, olanların çevresinden daha fazla bir şey olmaz. Varlık ile olanlar arasındaki bu ayrım ve Varlık'ın zamansızlaştırılması bağlamında özgürlük birçok bakımdan düşünülemez hale gelir, ya da daha doğrusu, ancak zorunluluk yoluyla düşünülebilir. Kant'ın yazdığı gibi, "Şeylerin en son taşıyıcısı olarak bu denli vazgeçilmez biçimde gereksinim duyduğumuz koşulsuz zorunluluk, insan aklı için gerçek uçurumdur." Yani, *özgür* zorunluluk düşüncesi, metafizik gemisinin çarptığı kayaları temsil eder.

Nancy'nin bu geleneğe ve onun tükenişine yanıtı, özgürlük düşüncesinde 'temellendirilmemiş' olanın bâki kaldığını öne sürmektir; ve böylece metafiziğin sonu geldiğinde, temelsiz-olanı yeniden düşünmek olanaklı olduğunda, o zaman özgürlük düşüncesi yeniden başlayabilir ve başlamak zorundadır da.

Açmazı [*aporia*] daha açık kılmak için Heidegger'e bir gönderme daha yapmak gerekmektedir. Heidegger, olanlar ile temel olarak Varlık arasındaki metafizik ayrımın, *Dasein* tarafından zamana fırlatılan, geleceği haber veren bir tasarıyı temsil ettiğini öne sürer. *Dasein*, olanlar üzerine bir Varlık anlayışını yansıtarak kendisini zamansallaştırır. Eğer bu, metafizikte bir temelin atılması olarak anlaşılırsa, o zaman temele ilişkin olanın kendisi, özgül bir zamansallaştırma olarak, *Dasein*'ı salt elde-mevcut-olanlarla *ilişkilerinden* kendi Varlık *anlayışına* geri getirmeye çalışan bir tasarı olarak görülmelidir (Platon'un *anamnesis*'i de böyle yapar, fakat bizi zamanın dışına çıkarılan tek bir kavrama geri götürür). O halde temele ilişkin olan, eğer geleneğin kendisinin üstünü örttüğü bir zamansallaştırma tarzı olarak görülürse, o zaman onu var olmak olanaklılığının tasarısı olarak anlayabiliriz: Kendimizi, dünyamızı temel olarak anladığımız sürece, dünyada var olmak için bir olanağı açmış oluruz.

Bununla birlikte temellendirme mantığı zamansallaştırmayı unutur ve Nancy'ye göre, bu konumun savunulamazlığı gittikçe artan bir şekilde ve her zaman özgürlük açmazında yeniden ortaya çıkar: Özgürlüğün kendisi bir temel işlevi görmesi için yaratılmıştır. Dolayısıyla Nancy'nin sorusu da aşağı yukarı şöyledir: Özgürlük açmazını çözmek amacıyla, felsefenin karşılaştığı ve olanaklarını tükettiği hareket-

leri yineleyerek, özgürlüğü, temeli olmayan olarak yeniden düşünmek olanaklı mıdır? Bunu yapmak aynı zamanda varoluş sorusunu yeniden açmak demek olurdu. Bu nedenledir ki Nancy'nin düşüncesi her zaman Heidegger'inkiyle bu denli yakın bir bağlantı içinde olmak zorundadır. Böylece, 'temeli olmayan özgürlük' ya da daha doğrusu 'bırakılmış özgürlük' ile birlikte Nancy'nin, varoluşu yeniden düşünüşü Heidegger'in *Dasein*'ının kökten bir biçimde yeniden yorumlanmasına yol açar. "Özgürlük," diye yazar Nancy, "belki de varoluşun kendisinden başka bir şeyi göstermez...basitçe var-olma özgürlüğü anlamına gelir, yani, onu içinde 'kendisi' olduğu tekilliğe götüren, onun sonlu-olmasının sonsuz özsüzlüğü." (Nancy, 1993: 14). Bu ifadeyi anlamak, Nancy'nin düşüncesinin bütününü anlamak demektir. Bu, burada yapabileceğimiz bir şey olmamakla birlikte birtakım akınlar yapılabilir, gedikler açılabilir. Burada, yalnızca şu karmaşık ifade üzerine başlangıç niteliğinde bir yorum yapmaya kalkışacağım:

> "Sonsuz özsüzlük", sonsuz bir temel ya da sonluluk değil;
> "onun [varoluşun] sonlu-olması", yani bir varolan (*existent*); varlığı, olanaklarını var olmak için tasarlamaktan ibaret olan *Dasein*;
> "onu [*Dasein*] içinde 'kendisi' olduğu tekilliğe götüren", tekillik, farklılığında var olması, *öteki-olma*sı.

Nancy'nin metafizikteki "özgürlük açmazı" dediği şeyi aydınlatmak için, Kant'ın birinci ve ikinci eleştirilerinde, *Salt Aklın Eleştirisi* ve *Pratik Aklın Eleştirisi*'nde geliştirdiği salt akıl sistemindeki özgürlük idesini yorumlayışına başvurmak zorunludur. Kant'a göre özgürlüğün, kuramsal aklın bir nesnesi olarak olumlu hiçbir sergilenişi olamaz. Bu nedenle özgürlük, insan bilgisi ve eylemine güvenli bir temel sağlayan bir ilke olarak iş göremez. Fakat özgürlük, kuramsal bir bakış açısından bilinemez de olsa, aklın pratik yönünden, yani istençli eylem olarak özgürlük, pratik aklın *olgusallığıdır*. Özgürlük "olgu"su şu anlama gelir: Madem ki istençli eylemimizi belirleyen bir ilke koymak olanaksızdır, özgür varlıklar olarak kendimizi deneyimlememizin, aklımızı kullanıyor olmamızda hissedildiği de aynı derecede doğrudur. Çünkü akıl, özgür, kendi-yasasını-koyan varlıklar ol-

ma arzumuzdan başka bir şeyi ifade etmez. Basitçe söylersek, kanıt, bir göstermeyle değil, deneyimle verilir – eğer bununla, aklın, insan eyleminin amaçlarını kararlaştırırken her seferinde kendi kendisine yasa koyduğunu anlıyorsak. Akıl, kendi yasasını kendisi koyar, bunun gereği olarak da zaten her zaman özgürdür.

Kant özgürlüğü nedenselliğin bir biçimi olarak tanımlamayı sürdürdüğü ölçüde, özgürlüğün akıl sistemi içindeki aporetik durumu ortaya çıkar. Çünkü "özgürlük" kendi kendisinin nedeni olan nedendir, herhangi bir önceki nedenden bağımsız olarak bir eylem başlatabilen kendiliğinden istençtir. Şimdi yeni bir nedensel dizi başlatabilme yetisi olarak tanımlanan özgür istenç, böylece korunmuş olur. Bununla birlikte, *par excellence* metafizik zorunluluk sunan nedensellik kavramı, bu haliyle asla sorgulanmaz. Tam tersine aktüel varoluş hâlâ, *res cogitans* ile *res extensa* arasındaki Kartezyen bölünmeye göre belirlenmiştir; burada *res extensa*, elde-mevcut-olanların varlık tarzını tanımlar: Bunlar, nedensel dizinin bir parçası olarak bir amaca giden araçlardır, fakat amacın kendisi değildirler. Oysa salt akıl olarak insan her zaman kendinde bir amaçtır. Sonuç olarak, amaçlı eyleme karşılık düşen varoluş biçimi, kendinde bir amaç olarak insana göre yaşanan bir varoluş, Kant tarafından asla açıklığa kavuşturulmaz. Özgürlük ile zorunluluk arasındaki çatlak aşılamaz.

Heidegger ve Kant okumasında Nancy, metafizikte özgürlüğün, nihai olarak nedenselliğin temeli (kendi kendisinin nedeni olan neden) olarak kavramsallaştırıldığını savunur. Bu, onun gidebileceği en son noktadır; ve Nancy'nin, bugün her türlü özgürlük düşüncesinin Heidegger'den geçmek zorunda olduğunu söylemesinin nedeni de budur. Çünkü Heidegger'in yıkıcı fenomenolojisidir ki, varoluşu yeniden düşünmekle, özgürlüğün bu biçimde temalaştırılmasını kesintiye uğratır. Nancy'nin de kendisini koyduğu ve müdahale ettiği nokta burasıdır: "bu kesintinin mirasçılarıyız." (Nancy, 1993: 33). Heidegger'in söyleminde, Nancy'yi rahatsız eden bir şeyler daha vardır ve bu 'rahatsızlık' yine onun çıkış noktasını gösterir: Belirli bir noktada, özellikle de Schelling'in insan özgürlüğü üzerine denemesini işlediği dersinde, Heidegger özgürlük düşüncesini bırakır. Niçin böyle ya-

par? Nancy, özgürlük sorusunu yeniden sormak için buna yanıt vermek zorundadır.

O halde çok kısaca, Schelling, Heidegger'i neden cezbetmiştir? Çünkü ona göre Schelling, kendinden önceki bütün filozoflardan farklı olarak, özgürlüğün insanın bir niteliği değil, tam tersine bir bütün olarak Varlık'ın merkezi olduğunu göstermiştir. Böylece Schelling, özgürlüğü Varlık'ın kendisiyle bir özdeşliğe sokar. Bu demektir ki, insanın doğası özgürlükte *temellenmiştir*; insan, özgürlükte yer aldığı ölçüde *vardır*. Schelling'in yapmaya kalkıştığı şey, özgürlüğün, sistemin merkez noktası olduğu bir felsefe sistemi, bir 'özgürlük sistemi' kurmaktı. Fakat Kant-sonrası herkesin bildiği gibi, özgürlük ve sistemliliğin birbirlerini dışladıkları söylenir; tabii eğer sistemden kasıt, temelin, Varlık'ın, bir bütün olarak olanlarla bir ilkeye göre geniş biçimde bağlantısı ise. Heidegger'in okumasının asıl ayrıntılarına girmeden – ki bu, bu yazının sınırlarını aşar – diyebiliriz ki, Schelling'in yaptığı, özgürlüğü, insandaki kötülük olanağı olarak yeniden düşünmektir. Fakat burada kötülük, insanın kendisini Tanrı'nın kusursuzluğundan uzağa koyması olarak, yani yoksunluk, eksiklik, eksiksiz mevcudiyete, yani Tanrıya göre hiçlik olarak yorumlanmaz. Tersine, Schelling'e göre "Tanrı" düşüncesi, aynı zamanda bir 'değil' [*not*] tarafından da kurulmuş olarak yeniden düşünülmelidir. Bunu, 'temel' olarak Tanrı'yı 'varoluş' olarak Tanrı'dan ayırarak yapar; burada varoluş, basitçe ***hâlâ bulunma*** (*extantness*) değil, daha çok "kendinden-çıkma"(*self-emergence*) anlamındadır. Böylece Heidegger'e göre, Schelling varoluşu farklı bir biçimde düşünmenin olanağını açar. Bununla birlikte onun sonuna kadar düşünemediği şey, özsel bir sonluluğun işareti olarak insanın ve Tanrı'nın 'hiçliği'dir. Sonunda Schelling, özgürlüğü Varlık'ın sonsuz zorunluluğuna göre düşünür. Böylece de Heidegger özgürlük kavramını bırakır. Nancy, Heidegger'in niçin böyle yaptığını bilse de, bundan rahatsız olmuştur. Çünkü Heidegger'in özgürlük düşüncesine arkasını dönmesinin nedenleri, düşüncenin kendisini bozmaz. Temelde Heidegger, özgürlük düşüncesinin Özne metafiziğiyle ayrılmaz biçimde iç içe geçtiği, ve bu yüzden, Özne metafiziğinin ötesinde ('olay', *Ereignis* yönünde) düşünmek için artık bir işe yaramadığı sonucuna varmıştır.

Bununla birlikte Nancy özgürlük düşüncesini, Heidegger'in vazgeçtiği hareketi yineleyerek elde tutmak istemektedir. Çünkü bu hareket, belki de yalnızca bu hareket, topluluğu ve politik olanı yeniden düşünmek için bir yol sağlar. Bu iş, Nancy'ye göre çağımızda artık daha fazla ertelenemez.[1] Heidegger'in özgürlüğü ortaya attığı ve sonra bıraktığı sürecin Nancy tarafından tekrarı şöyledir: Zorunluluk olmadan, aynı zamanda da keyfiliğe ve kayıtsızlığa sapmaktan kaçınarak özgürlüğü düşünebilir miyiz? Sonlu özgürlük, ya da varoluş olarak özgürlük soruşturmasının gerektirdiği şey budur. Eğer Kant'ın dediği gibi özgürlük sonlu bir olguysa, özgürlük, "*İdea*'sı olmayan, 'anlaşılmaz' ya da 'sunulamaz' olarak belirlenmiş, bir düşüncesi bile olmayan şeyin olgusallığı" (Nancy, 1993: 47) olarak düşünülmelidir. Bu nedenle sonlu özgürlük ancak bir *praxis* olarak, varoluşun yapısı olarak varolabilir. Bu varoluşun öğeleri Heidegger tarafından *fırlatılmış-tasarı (thrown-projection)* olarak açımlanmıştır. Fırlatılmış tasarı olarak, bir temel olmaksızın varolurken her zaman kendimizden-ileride, aslen ve en kesin biçimde *ölüme-doğruyuzdur.* Nancy'nin Heidegger'in kavramından çıkardığı şudur: biz kendimizi varolma için tüm olanaklarımızın olanaksızlığını temsil eden ve her zaman gelmek üzere olan fakat hiçbir zaman bir şey olarak bulunmayana doğru fırlatan varlıklar olduğumuzdan, *Dasein*'ın kendisini her zaman kendisinin *sınırında* bulması anlamında, özgürlük ve varoluş bir araya gelirler. Dahası, bu sınır, 'kendi'mizin kendi bütünlüğü içinde korunduğu 'içimizde' değil, aslında düz anlamıyla kendimizin dışındadır.

Böylece Nancy'nin Heidegger'den çıkarttığı şey, sınır düşüncesi ve sınırın 'sınır-sızlandırılması' ya da 'sınırının-kaldırılması'dır. Bununla birlikte, sonlu aşkınlığın aydınlatılmasının, bir düşünceye, hedefe, ya da bir sona ait olmayan, sözcüğün varoluşçu anlamında bir tasarı da olmayan, fakat kendi varoluşumuzun özgürlüğünde hep bize doğ-

[1] Eğer Nancy'nin özgürlük üzerine düşüncesi için somut bir tarihsel bağlam varsa, buradadır. Nancy ciddi bir biçimde, çağımızın, topluluğa ve politik olana ilişkin tüm düşüncelerin tükenişine tanıklık etmeyi sürdürdüğünü savunur. Bunlar farklı biçimlerde tekrar tekrar canlandırılabilir ve tekrarlanabilir olsa da, bunun kendisi de, metafiziğin sonu deneyiminin en emin işaretidir.

ru gelen bir 'dışarısı' olan bir sınır kavramını ortaya çıkardığı bu noktada, Nancy kuramsal çizgisini Heidegger'den Georges Bataille'a kaydırır.

Peki bu sonlu özgürlüğü nasıl düşüneceğiz? İdeleştirici-olmayan özgürlük, bir nitelik değildir. Bu özgürlük, düşünme, kendisini sınıra doğru attığında, ve 'varlığımız' sınırda ortaya çıktığında olan şeydir; ancak bu sınır geçmişten beri mevcut olan bir şey olarak ya da bir kavram olarak önceden verili değil, her seferinde tekil olarak keşfedilen bir şeydir; sınır verili bir şeymiş gibi, *başka* olanmış, her seferinde dışarıdan verilmiş gibi (yani, düşünceye kendi kendini açan bir öz olarak içkin değilmiş gibi) gözükür. İçinde, düşüncenin kendisinin bu şekilde her zaman başka olarak göründüğü bu sonlu özgürlüğü nasıl düşüneceğiz? Bu soruna yaklaşmak için, Nancy'nin *topluluğu* ele alış biçimine geçmemiz iyi olacaktır; burada Nancy, Bataille çizgisine kayar. Fakat bir nokta en başından bilinmeli ve anlaşılmalıdır: Bu ayrı bir konu değildir, çünkü *topluluğun* kendisi bu dışa-durma (*ecstasis*), bu kendisinin-dışında-olma temelinde düşünülebilir. Aslında, Nancy için topluluk bundan başka bir şey değildir ve bu durumda ancak özgürlükle birlikte düşünülebilir.

O halde, özgürlük kendinden ve kararlarından sorumlu, kendi bağımsızlığı içinde gelişen bir öznenin özerkliği olarak sunulamaz. Nancy'nin genel hatlarıyla çizdiği sınır kavramı bu yorumu daha başından engellemekte ve dışarıda bırakmaktadır. Bunun anlamı, varlığı her zaman kendisi dışında olmaktan, bir sınır yerinde olmaktan oluşan varolan varlıklar olarak bizlerin, tam da bu nedenle *tekil* varlıklar olduğumuzdur. Bu tekil varlıklar, 'bireysel' ya da 'yalıtılmış' varlıklardan büyük dikkatle ayırt edilmelidir. Bireysellik, diğer olanlardan açık ve seçik biçimde ayrı olarak bilinebilen bir varlığa (*res cogitans*), bir töz verir. Bunun tersine tekil bir varlık, bir İdea'ya, bir töze göre belirlenmemiştir; tekil bir varlık tam da bir özne *olmayandır.* "Tekil varlık ilişki içindedir" der Nancy, ve Tekillik "'sadece bir kez, bu kez'-den oluşur..." Bu, tekil varlığın bir açmaza göre kurulduğu anlamına gelir: Onu yönetecek ortak ya da tek bir töz olmaksızın, tekil varlık her zaman zaten başkalarıyla ilişki içinde olandır, fakat *ortak olana* göre değil.

Bir kez daha, tekil varlığın "her seferinde, sadece bir kez"i Heidegger'in *Dasein*'ının, orada-olma'sının bir anlayışını gerektirir: Bireysel (atomik) olmaktan çok, tekil olarak ben, tözün (ego, vb.) *geri çekilmesi* temelinde *tekilim*: Her defasında sınırda ortaya çıkan (yine her zamanki gibi asla nesne, İdea ya da bir tür sınır olarak değil) genel-olmayanla, başkasıyla ilişkiye girdiğimde, onunla dolaysız ilişki içinde olduğum ölçüde, her durumda *tekilim*. Başka bir deyişle, *Dasein*'ın varlığından kendisi dışında bir varlık olarak söz ettiğimizde, bu Nancy için kendi varlığımızın da *Birlikte-olmak*, ilişki-içinde-olmak olarak anlaşılmasına yol açar: Fakat, ortak bir zaman, ortak bir varlık temelinde değil, daha çok bunların geri çekilmeleri temelinde (Nancy, 1991: 68). Başka bir deyişle, *ortak* olmak, bir paylaşma olarak gerçekleştirilir, fakat paylaşma [*partage*] ancak genel olanın, Varlık'ın geri çekilmesiyle olanaklıdır: Her zaman kendisinin ilerisinde olan, dışa-duran bir varlık, her zaman başkalarıyla ilişki içinde olandır. Fakat dışa-durma, zamanın ve uzayın açılışını da içerir: Bir yer, dünya, bir açıklık. (Zamanın bu uzaylaşmasına önceden buyurulmuş bir yapı yoktur, ve bizim elde mevcut olanlarla bir araya koyduğumuz soyut uzay ve zaman ilişkilerinin niteliğine kesinlikle sahip değildir.)

Varolmamın bu dışa-duran (*ecstatic*) niteliği, bir özne olarak benim kendimden sorumlu olduğum, ya da kendimi kararlarımla yaptığım anlamına gelmez – yani varoluşçuluk tarzındaki Hegel metafiziğini sürdürerek, bir eylem yönünde karar verdiğim ölçüde kendimi bir Özne olarak sunduğum anlamına gelmez. Daha çok, kendisini atarken, bir uzay, bir yer açarken *Dasein*, her durumda bir ego, bir töz *olmayarak* benim (*Jemeinigkeit*) dir. Bu, bir anlamda, egoluk [*egoity*] paylaşılamadığı için benim paylaştığım şey değildir.[2]

Böylece *benim olarak* üzerime aldığım benim öznelliğim değil, zaten başkalarıyla ilişki içinde olmam anlamında beni *çoğullaştıran*

[2] Bunu doğrudan Bataille ile ilişkilendirebiliriz ve ilişkilendirmeliyiz de: İnsan erotizminde kadın/erkek kendi varlığını sorgular; yalıtılmış ve süreksiz olarak kendi varoluşunun *sınırını aşar*. Böylece cinselliğimiz süreksizliğimizin vasiyeti olduğu kadar onun sınırlarının aşılmasının da ifadesi olur. "Seninle benim aramda bu uçurum varolur...ölüm varlığın sürekliliği demektir". (Bataille, 1986: 12) Böylece paylaştığımız, kimliksizliğimiz, ölümün yüzü olmayan sürekliliği karşısındaki süreksizliğimizdir.

bu sınırda-olmaktır. Bu sınırda ve sınıra doğru olmak, aynı zamanda birlikte-olmaktır: Her zaman, bir Tanrı vergisi vardır: "verir". Paylaştığımız şey tekilliktir, çünkü tekillik her defasında, bireysel ya da özerk olmaktan çok, ilişkiseldir. Bundan dolayı Nancy'nin savunduğu şey, özgürlük yetisi olanın yalnızca tekil varlık olduğudur: "Özgürlük varlığı geriye çeker ve ilişki verir." (Nancy, 1993: 68) Artık varlığımızı içkinliğine çeken herhangi bir töz, bir özne olmadığında, Heidegger'in varoluş için kullandığı kendimizin-dışında-olmamız bizi bir tözün ya da öznenin "kendisi"ne geri götürmediğinde, bunun yerine bizim dışımızda olmayı sürdüren bir kendiyi açık tuttuğunda ilişkisellik olanaklı hale gelir; fakat bu her seferinde, sanki doğmakta olan bir ilişkiselliktir.[3]

Özgürlüğü Paylaşma: Topluluk, Politik Olan

Eğer Kendisinin-dışında-olmak (Nancy'nin düşünmeye çalıştığı, işte bu "dış"tır) bir Sınıra-maruz-kalmak ise (bu sınırın dışsallığı, önceden-varolan bir mekan ya da sınır çizgisi değildir, daha ziyade, oluşmaya başlayan bir sınırın "tasvir"i olarak anlaşılmalıdır), o zaman bu 'sınır' aslında her seferinde vuku bulan bir keşiftir. Çünkü bu keşif, aşkın olarak varolan varlık, varlığının tam kıyısında hiçlikle karşılaştığında meydana gelir.[4] Fakat bu hiçlik, hiçbir zaman orada olan bir şey değil, her zaman beklenen bir "henüz olmayan"dır. Onunla, yalnız ve bireysel olarak değil, ancak benim başkalarıyla-olmam bağlamında karşılaşılır. Başkaları, benimle ortak bir töz ya da öznellik biçiminde aynı ya da özdeş değildirler. Başka bir deyişle, dışa-duran (*ecstatic*) ölüme-doğru-olmamda zaten başkalarıylayım; varlığımızda birlikte ortaya çıkıyoruz, ya da Nancy'nin deyişiyle "görünüyoruz".

---

[3] Buna karşı olarak, bir ân diyalektik yorumu ele alalım: Bu kendini atma, 'kendi-si'ni yeni bir biçimde üstlenmeyle bu atılmayı aşma, Hegel'in efendi-köle ilişkisi olabilirdi. – tanınma için mücadele ve bir Öznenin daha üst bir düzeyde kendisinin – efendiliğini yeniden kazandığı süreç. Yabancılaşmış, nesnelleşmiş varoluşunu kendisinde yeniden ete kemiğe büründürme.

[4] Bu 'kıyı'nın benimle dışarısı arasında bir sınır anlamına gelmediğini bir kez daha belirtmek gerekir. O daha çok, bir '...e doğru-varlık' (Being-toward) hareketinden oluşur: Henüz olmayan olarak ölümüme doğru varım, fakat Heidegger'in açıkladığı gibi, bu "henüz olmama" özünde *Dasein*'a aittir. ve böylece ben zaten *henüz olmamam'ım.*

Bunun sonucunda *özdeşlik* mantığı, bir paylaşma kavramına boyun eğmelidir (Fransızca'da "*partage*" aynı zamanda katılmak anlamına gelir ve böylece hem 'katılma' hem de 'bölme' ikili anlamını içerir). Eğer paylaşılan varlık ve paylaşılan özgürlük varoluşumuzu kuruyorsa, bu bize topluluk ve politik olan kavramlarını farklı bir biçimde düşünmenin olanağını sunar.

O zaman, paylaşılan özgürlük *olarak* özgürlük nedir? Niçin ikisini birlikte düşünmeliyiz? Özgürlük varlığı geri çeker ve ilişkiyi sağlar (Nancy, 1993: 68). Bu noktanın Nancy'nin düşüncesi açısından en uygun yorumu şu şekilde yapılabilir: Varlık'ın geri çekilişinin varolan bir varlığın açıklığını olanaklı kılması, başkalarıyla karşılaşılabilecek bir alanı açması, aynı zamanda hiçlik dediğimiz o mutlak başkalığı bize açması demektir. Bu durumda özgürlük bir tür *praksistir*,[5] çünkü bizi başkasıyla ve başkalıkla ilişkiye sokan bir hareket olarak tanımlanabilir: "Böylece bizi bölen, bize paylaştırılır: Kendinin tamlığının ve varoluş olarak varoluşun açılışının geri çekilişi olan, varlığın geri çekilişi." (Nancy, 1993: 69) Nancy'nin ifadesine dikkatle bakarsak, onun, özgürlüğü haklar açısından düşünen geleneği bir yapısöküme uğratmakta olduğunu anlamaya başlayabiliriz.

O zaman eşitlik, adalet ve kardeşlik kavramlarına ne olacaktır?

Eşitlik: Ortak bir insanı varsayar, oysa Nancy'e göre, "eşitlik, bir ölçü birimiyle düzenlenen öznelerin eş-ölçülebilirliğinden [*commensurability*] oluşmaz. O, özgürlüğün eş-ölçülemezliğindeki tekilliklerin eşitliğidir" (Nancy, 1993: 71)

İnsanlık, *Humanitas*: Ortak-varlığımız,[*] insanlıklarına önceden sahip olan insanlar olmamızdan ileri gelmez, daha ziyade *bizim* insanlığımız ancak başkalarıyla birlikte olmamızda ve onunla beraber *verilmiş* olarak ortaya çıkar.[6]

Adalet: Politik uzam, çoğul halde özgürlüklerimizin kefili olarak kurulmuştur. Çünkü bu, büyük ölçüde özgürlüğün bize gösterildiği

---

[5] Bu kavramda, insanı eylemle olduğu şey olarak tanımlayan, Aristoteles'ten Marx'a dek uzana etik gelenekle belli bir ilişki görülebilir.

[*] *Our being-in-common. – der.*

[6] Burada Nietzsche'den bir etki vardır: İnsandan üstinsana geçiş, kendisini hiçliğe karşı ölçen, bir armağan olarak özgürlük, yani *Übermensch*... (Nancy, 1993: 73).

biçimdir, yani özgürlük bize tikel özgürlükler olarak gösterilmiştir. Fakat özgürlük bir hak olmaktan ziyade, varoluşumuzun bir olgusuysa, o zaman özgürlük 'hareketi', özgürlüğümüzü "Hiçlik"e karşı ölçmeye yönelik mevcut yöntemlere meydan okuyan bir başlangıcı olanaklı kılmalıdır. "Adalet yalnızca, *eşölçülemez olanın adına* kurulmuş ya da sürmekte olan bir 'doğru ölçü'nün geçerliliğine meydan okumaya yeniden karar verişte bulunabilir." (Nancy, 1993: 75).

Demokrasi: Demokrasi, tüm politik sistemlerin haklılıklarını ve ölçülerini almak zorunda oldukları düzenleyici özgürlük fikridir. Bunun sonucunda demokrasi fikri yeni bir başlangıç için, uzanın yeni bir uzamlaşması için olanak sağlamaz. Şu ândaki demokrasi sistemlerimiz, doğal haklarımız olarak tanımlanan bu özgürlükleri kutsal bir şey gibi saklamaktadır. Bunun sonucunda da demokrasi, paylaştığımız varoluşumuzu *başlatmak* durumunda olan temel ve özsel özgürlük *praksis*imize direnmektedir. Ya da daha kötüsü, Foucault'nun deyişini kullanacak olursak, demokrasi, ortak-varlığımızı her zaman iktidar buyrukları olan ekonomi ve teknik buyruklarına göre düzenleyen 'politik teknoloji'ye dönüşmüştür. (Nancy,1993: 79)

Yeni bir formüle ilişkin tüm bu girişimlerde, Nancy'nin düşüncesindeki iki eğilim iyice ortaya çıkar. İlkin Nancy, tam içeriği pratikte gerçekleşen, düzenleyici bir İdea olarak geleneksel özgürlük yorumunun yapısökümünü yapmak istemektedir. Bu gelenek açısından, İdea, belirsiz de olsa, önceden bir takım genel yönelimler sağladığı ölçüde – özellikle Kant'ta – özgürlük, bir açılış hareketinden çok nihai bir hedefe göre tanımlanır ki bu da onun başarısızlığıdır. İkinci olarak, gerekli nitelemeleri yapmak şartıyla, Nancy'nin kavrayışında bir tür radikal Marksizme doğru bir hareket görülebilir. Nancy, Alain Badiou'dan alıntı yaparak, Marksizmi Hegelci tarihselciliğinden kurtarmaya çalışan bir tür sürekli devrimi savunur: "Devrimci politika, eğer bu sıfatı korumak istiyorsak, özünde sonsuzdur."[7] Gerçekten de, en baştan beri söyleneni yineleyecek olursak: Özgürlük düşüncesi, varoluş düşüncesi, Özne metafiziğinin kırılmasıyla meydana gelen açılmayla (ki Heidegger'in *Dasein*'ının gerçekleştirdiği hareket budur), topluluğun ve

[7] *Bkz.*: Nancy. 1993: 76: Alıntı Alain Badiou, *Peut-on penser la politique?* s. 113.

politik olanın metafizik kuruluşunun kırılarak açılmasıdır ve zaten böyle olmalıdır. Ölüme doğru olmaklığımdaki kendi dışımda olmamda, varlığım aynı zamanda başkalarıyla ilişki içindedir. Başkalarıyla, hiçbir zaman eşitler olarak değil, hep başka olarak birlikte ortaya çıktığımız ya da "göründüğümüz" ölçüde kendi varlığımda ortaya çıkarım.

O zaman Nancy'nin kafasındaki topluluk kavramı nedir? Onun ilk adımı, *içkin* topluluk İdea'sının, içkinliğe dayanan topluluk İdea'sının, topluluğun bir öz çevresinde kapanmasının yapısökümünü yapmaktır. Metafizik topluluk fikrindeki can alıcı nokta, kolektif gövde olarak topluluğun her zaman bir *iş* olarak yorumlanmış olmasıdır. Bu yoruma göre, topluluk, bizim tarafımızdan üretilen bir şey, ya da kendimizi (politik, kültürel ifademizi) ürettiğimiz bir ortamdır [*medium*]. Her iki durumda da topluluk, Yunanca anlamıyla, yapılmış ya da biçim verilmiş bir şey demek olan *poiesis* açısından, ya da alternatif olarak, nihayetine erdirilmesi gereken bir *telos* olarak anlaşılır: Yani topluluk, Aristoteles'in *ergon* kavramıyla anladığı *iş* olarak düşünülür. Aslında, topluluğun metafizik tanımı onu, ortaya önceden bir ortak varlık (kimlik anlamında) koymuş olan tek bir gövde ya da öz olarak sunar; ve tanım böyle yapıldığında 'topluluk' tıkanır ve onun 'temel'i, yani özgürlük unutulur.

İkinci olarak, topluluğun bu anlamının yapısökümünü yapmak için Nancy, *iletişim* konusunu açıkça ele almalıdır. Eğer iletişim, ortak varlığımızı birbirimiz için mevcut kılmak (kendimize bütünüyle mevcut olmak) değilse; *farkın*, tekilliğin paylaşılması ise, o zaman başka bir kesinti, bu kez iletişimin kesintisi meydana gelmelidir. Bugün iletişimin tanımı, teknolojik bir tanımdan (iletişim enformasyonun geçişidir) geleneksel anlamda daha metafizik olan bir tanıma (iletişim bir kendiliğin [*self*] başka bir kendiliğe konuşmadaki mevcudiyetidir) doğru salınmaktadır. Bu salınım, bütün üyelerin ortak bir tözün gövdesinde eridiği bir Hıristiyan komünyonu imleyen iletişim fikrinde doruğa çıkar.[8]

---

[8] İletişimin bu ikinci özelliğiyle ilgili olarak, eğer Nancy bunu, mutluluk arzusu (aynı zamanda teknolojinin de vadettiği bir *telos*) biçimindeki kendi-oradalık

Yine bu tartışmada zorunlu olarak ortaya çıkan üçüncü bir konu, komünizmin "başarısızlığı" konusudur: Bu konu ele alınmalıdır; çünkü komünizm, modernlik tarafından yok edilen topluluğa ilişkin gerçekleşmemiş bir arzuyu somutlaştırmaktadır. Modernizmin vaadi, gücün himayesinde ya totaliter yığınlaştırmaya, ya da tüm ilişkilerin teknik bir biçimde düzenlenmesine dönüşmüştür. Yine de komünizmin sorununun ne olduğu, ve onun yapısökümünün niçin yapılması gerektiği sorulacak olursa, şu söylenebilir: Komünizm, topluluğun en yüksek ifadesinin üretim olması ve topluluğun kendini üretimde ve üretim yoluyla yaratacak olması anlamında *iş* olarak topluluk fikrini, öncellerinden daha radikal biçimde sahiplenmiştir. Üretim, mutlak olana yükseltilmiş iştir. Böylelikle komünizm, içkin, yapılmış topluluğun en uç biçiminin tahayyülüdür. (Nancy, 1991: 8; "işin mutlağında kendisini gerçekleştiren, ya da kendisini iş olarak gerçekleştiren topluluk.")

Bu nedenle Nancy, Sartre'a karşı "komünizmin artık, zamanımızın aşılamaz ufku olamayabileceğini kabul etmemiz gerektiğini" savunur. Aslında kastettiği şey, aşılması gereken ve aşılmakta olan ufkun, topluluğun metafizik belirlenimi olduğudur. Eğer şimdi bir özgürlük görevi varsa bu görev, artık *işe* dayanmayan, farklı bir topluluk anlamı ileri sürmek olabilir. Bu, Nancy'nin topluluk için yeni bir temel önerdiği anlamına mı gelmektedir? Hayır. Bir 'temel' ya da 'ilke' anlamında değil. Nancy, yalnızca, kendisini hiçlik karşısında ölçen varoluş olarak özgürlük *praksisi* üzerinden gerçekleşebilen farklı bir sınır ile karşılaşmayı olanaklı kılmak istemektedir.

Belki de Nancy'nin bu *başka sınır* düşüncesini sunduğu noktaya yaklaşmak için, modernitede topluluk idealinin, bu idealin yıkılışı ya

---

kavramlarından atacaksa, iletişim ölümün (fenomen olmayan) fenomeniyle ilişkili olarak görülmelidir. Konuyu burada yine Bataille sunuyor: Ölüm, bizi ayıran farktır. Fakat yine de, bir ortak varlık olmayan ölüme-doğru-varlığımızı paylaşmamız anlamında iletişimin üzerine kurulduğu şeydir. Ölümün başkalığı Heidegger ile anlaşılmalıdır: Ölüm bize en çok ait olan olanağımızdır – bir şekilde her zaman önümüzde olanı asla aşamayacağımız olanaksızlığımızın olanağı – ve bu, sizin ölümünüzün benim ölümüm olmaması anlamında ilişkisel değildir. Böyle bir yerine geçme olanaksızdır. En fazla ölenin yanında olabiliriz, fakat bunu 'deneyim'leyemeyiz.

da kaybı üzerinden nasıl halâ korunduğunu daha iyi anlamamız gerekir. 'Topluluk' bulunmayan [*absent*] bir şey olarak anlaşıldığı ölçüde, kökensel bir mevcudiyetin [*presence*] kaybına dönüşür: Bu kökensel mevcudiyet, ister 'kayıp' Pastoral Roma (Satürn Çağı) olsun, ister Rönesans'ın devlet ideali, ya da Rousseau'nun soylu vahşisi (ki bu hiçbir şekilde açık değildir) olsun. Aralarındaki farklara karşın, bunların her biri topluluğu, her şeyi kapsayıcı özün rahminde organik bir katılma olarak sunar: İster doğada, ister ailede ya da Tanrı huzurunda – ki bu da tanrısal olanın, bir zaman *mevcut* olduğunu içerir.

Bu ufkun aşılması, topluluğun kaybettiğimiz bir şey olarak değil; Tanrı'nın, tözün, özün, Doğa Ana'nın *başlangıçtan beri* çekildikleri ve çekilmeyi sürdürdükleri ölçüde *olan* bir şey olarak anlaşılabileceği anlamına gelir. Topluluğa sahip olmamız ya da topluluğun mevcut olması anlamında topluluk "vardır" demek değildir bu. Daha ziyade, topluluk, mülkiyetimizde olmayan bir uzamın öngörülmesinde, ilerimizdeki bir fırlatılmış tasarı [*thrown projection*] olarak meydana geliyor demektir. Onun kendisi başkası olarak gelir.[9, 10]

Bu tartışmanın sonucu, 'topluluk'un içkinliğin olanaksızlığı ile birlikte ve ondan dolayı meydana geldiğidir. Bunun anlamı, Heidegger'in temel görüsünü kabul etmek zorunda olduğumuzdur: Varlığı

[9] Tanrısal olanın bu şekilde anlaşılması, şair Friedrich Hölderlin okunduğunda gelir: Tanrısal olan geri çekilir, ve bunu başlangıçtan beri yapar: başlangıcı geri *çekilişidir.*

[10] Uç noktasına götürüldüğünde, içkin bir topluluk fikrinin sonuçları, bir intihar mantığı olurdu. Kendimizi bu toplumsal eriyip kaynaşmaya kurban ediyoruz ve bu saf içkinlik alanına ait olmayanları da kurban ediyoruz. Böylesi, herkesi önderin ya da devletin birliğinde birleştiren totalitarizm tanımının çok ötesinde bir totalitarizmdir. Elbette bu biçimi alabilir. Fakat tüm insanların küreselleşmenin himayesindeki kinik örgütlenmesi biçimini de alabilir. Küreselleşmeciliğin kendisi, kendisinin geliştirilmesinden başka bir ilke gözetmeksizin örgütlenen tek bir topluluk tasavvur ettiği ölçüde totaliterdir. Bu onun kinik niteliğidir: bir kez daha insanlığın mutluluk ya da ilerleme ve refah arayışı olarak yutturulan kendi işleyişinin geliştirilmesinden başka bir şey getirmeyen daha büyük bir topluluk adına tüm topluluğun kökünü kazır. Küreselleşmecilik, insanlığı yalnızca kendi işleyişinin geliştirilmesi için duran bir yedek olarak bilir. Nancy küreselleşmecilik fenomenini "dünyamızın işlemselleştirilmesi" olarak betimler. Bu, topluluğa bir temel sağlamaktan çok, onun dünyada yer almasını engeller. (Nancy, 1991: 22)

bir 'ölüme-doğru-olma' olan "ben", bir Özne değilim. Olmayanı öngörürken her zaman kendimin ilerisindeyim. Bu konuda, Bataille'ın topluluk ve ölüm üzerine yazdıklarını anlamalıyız. Topluluk, başkalarının ölümünde meydana gelir ve açığa çıkar. Cesette tekil varlığın başkalığı, *bizim* başkalığımız açığa çıkar – deneyimlenmez fakat belki tanık olunur, dokunulur. (Nancy, 1991: 15; "Eğer hemcinsini ölürken görürse, yaşayan varlık yalnızca kendisinin dışarısında var olabilir..." Bu 'dışarısı' Bataille'ın 'fazlalık/aşırılık' [*excess*] dediği şeydir.)

Üstelik, topluluğun sonlu varlık bağlamında yorumlanışı aynı zamanda iletişimin de ne olduğunun yeniden yorumlanmasını gerektirir. Günlük anlamında iletişimi, bir anlamın ya da iletinin öznelerarası iletimi olarak anlıyoruz. Bu, öznelerarasılığımızın temel kuruluşu, bizde ortak olduğu için olanaklıdır. İleti değişse bile, iletinin 'biçim'i ve onun iletiminin yolları önceden kurulmuştur. Özellikle de haber iletimi söz konusu olduğunda. Bununla birlikte Bataille iletişimden ne anlamaktadır ve bu, süregelen bu yorumu nasıl değiştirmektedir? Bataille'ın *İç Deneyim* (*Inner Experience*) adlı kitabında iletişim ilkin kozmolojik olarak sunulur: "Ne olduğunuz, sizi oluşturan sayısız öğeyi, bu öğelerin kendi içlerindeki güçlü iletişimlerine bağlayan etkinlikten çıkar...Yaşam hiçbir zaman tek bir noktada bulunmaz: Hızla bir noktadan öbürüne geçer." (Battaille, 1988: 93) Siz-biz özsel olarak, bir sistem kurmak için birbirleriyle sürekli iletişim içinde olması gereken farklı öğelerden oluşan çok geniş bir sistemiz. Bataille, şeylerin geniş akışında, durma noktaları olarak konumlandığımızı kastederek buna 'kayma' diyor. Kurduğumuz iletişimde aktardığımız şey, başkaları üzerinden bulduğumuz şey, kaygı olarak hissedilen yalıtılmışlığımızın hatasıdır. Böylece iletişim, Varlık'ın sürekli aşılmasında yaşama 'evet' diyen bir tür Nietzscheci olumlamanın içinde, yalıtılmış varlığın kendi yalıtılmışlığının hatalı olgusunu [*the errant fact*] aştığı bir tür kendinden geçmedir.

Bununla birlikte Nancy Bataille'da iletişimi özgün bir başkalarıyla-birlikte-olma olarak anlama olanağını bulsa da, Bataille'ın iletişimi kendinden geçme ile özdeşleştirmesinden rahatsızdır. Yani, Bataille'ın iletişim kavramı, *partage*, paylaşma olarak iletişim kavramından çok,

Hıristiyan *komünyon* fikrine daha çok benzemektedir. "İletişim yerleri" der Nancy, "artık kaynaşma yerleri [festival, vb.]...değildir, artık yer - sizlikleriyle tanımlanır ve sergilenirler. Böylece paylaşmanın iletişimi tam da bu yer-sizleşme olacaktır." (Nancy 1991: 25)

Fakat burada, der Nancy, kendi sınırımıza, uzay-zaman sınırımıza geliriz: "sınırımız, bu 'bir şey' ya da 'birisi' için [yani, kendi yer-sizliğinde sergilenen bu tekil varlık için *–PR*] gerçekten bir ada sahip olmamamızda yatar". Nancy, bu paylaşmayı; tekil, yani sonlu bir varlığın varoluş tarzını geçici bir biçimde "birlikte belirme" [*compearance*] olarak adlandırma girişiminde bulunur. Yani, tekil varlıklar ortaya çıkmazlar, birlikte belirirler, yalnızca birlikte ortaya çıkarlar. (Nancy, 1991: 28) Birlikte belirme, bir bağ ile birleştirmekten çok, "ara olarak aranın ortaya çıkışından oluşur: "*toi [e(s)t] [tout autre que] moi*". Sen benden (tamamen farklı (sın/ve/dır).

Burada dil sınırını zorlamaktadır. Buna nasıl bir karşılık vermeliyiz? 'Ara' bizim birlikte fakat bölünmüş, tekil olarak ortaya çıkmamıza izin veriyor. Farkımızın paylaşılan indirgenemezliği yalnızca başkalarına sergilendiğinde vücuda geliyor.

Bunu, Heidegger'in ölüme-doğru-olmamız ile ilgili söylediklerine bağlayarak bir kez daha anlamaya çalışabiliriz: Ölüm ilişkisel değildir. Başkasının ölümünde kendimi tanımıyorum. Eğer bunu yapabiliyor olsaydık, bir ortaklık, bir birlik, bir özdeşlik olurdu. Her birimizin ayrı ayrı ve birlikte maruz kaldığımız ölüme-doğru-olmamız her durumda *benim*dir. Bu anlamda birbirimiz 'gibi'yiz, fakat bir özdeşlik içinde değiliz.

KAYNAKÇA

1. Bataille, Georges. *Erotism: Death and Sensuality*, Çev.: Mary Dalwood, 1986: City Lights, San Fransisco.
2. — *Inner Experience*. Çev.: Leslie Anne Boldt, 1988: SUNY Press, Albany, NY.
3. Derrida, Jacques. "Some Statements and Truisms about Neologisms, Newisms, Postisms, Paratisitisms, and other small Seismisms, *The States of Theory*'de, Ed. David Carroll, 1990: Columbia University Press,

New York.
4. Heidegger, Martin. *Being and Time*, Çev.: John McQuarrie ve Edward Robinson, 1962: Harper & Row, New York.
5. Nancy, Jean-Luc, *The Experience of Freedom*, Çev.: Peter Fenves, 1993: Stanford University Press.
6. —*The Inoperative Community*, Çev.: Peter Conner vd., 1991: University of Minnesota, Minneapolis.

Fenomenolojik Bir Teori ve Kültür Eleştirisi: Michel Henry'nin *La Barbarie*'sinin Bir Okuması[1*]

James G. Hart

1. Giriş

Michel Henry'ye göre, her ne kadar Varlık'ın nihai anlamı olarak aşkınsal [*transcendental*] yaşam yok edilemezse de, yine de, barbarlık bu yaşamın sistematik bir yadsınması ve insan yaşamıyla aşkınsal yaşam arasındaki normatif bir bağlantının imhasına yönelik sistematik bir çabadır. Henry'nin barbarlık teorisine nüfuz etmenin en açık yolu onu Husserl'in *Kriz (*The Crisis*)* yapıtındaki temaların bir derinleştirilmesi olarak görmektir. Bu yapıtta Galile-sonrası bilimsel dünya görüşü yıkıcı bir soyutlama, bastırma ve kurucu aşkınsal özneliğin yaşamı olan fenomenolojik bütünlüğün bir olumsuzlanması olarak görülmüştür. Matematikleştirilmiş doğanın "fikirler tülü" *(Ideenkleid)*, yaşam-dünyasındaki temelleri konusunda unutkandır ve yaşam-dünyasını hem değersizleştirerek hem de bastırarak tüm varlığın evrensel bir dökümünü verebileceğini iddia eder. Husserl'in ifade ettiği gibi:

> Avrupa varoluşunun içinde bulunduğu krizin yalnızca iki çıkış yolu vardır: Avrupa'nın yaşamın akılcı anlamına yabancılaşarak batışı, tin düşmanlığı ve barbarlıkla son buluşu, ya da aklın doğalcılığı kesin bir biçimde kahramanca yenmesi yoluyla felsefenin tininden yeniden doğuşu. Avrupa'yı tehdit eden en büyük tehlike yorgunluktur. (*The Crisis*, 299)[2]

Henry, Husserl'in barbarlığı ithamını genel anlamıyla kabul eder; ama

---

* İngilizceden Çeviren: Refik Güremen.

[1] *Continental Philosophy Review* (Kluwer) 32: 255-270, 1999.

[2] Husserl'den alıntılanan bu paragraf, Önay Sözer ve Ayça Sabuncuoğlu'nun çevirisinden aynen alınmıştır. (Edmund Husserl, *Avrupa İnsanlığının Krizi ve Felsefe*, Çev.: Önay Sözer/ Ayça Sabuncuoğlu, Afa Yay., 1994). – *ç.n*

aynı zamanda barbarlık kültürünün yabancılaştığı ve tehdit ettiği "yaşam" anlayışını derinleştirir.

Henry'e göre, daha kökensel bir biçimde göz önüne alınması gereken ve daha kutsal ve kurtarıcı olan sağıltma kaynağı aklın kahramanlığı değil, bir *pathos* olan kökensel *logos* olarak Yaşam'dır. Yaşam, dünyanın yönelimsellik [*intentionality*], referans, temsil [*representation*] yoluyla belirmesine [*manifestation*] ve aklın kahramanlığına önceldir ve bunların aşkınsal koşuludur.

Henry, Husserl'in hem *yaşam*-dünyası (ya da *yaşamın* dünyası) hem de *yaşayan* şimdiki zaman [*living* present] anlayışını derinleştirmeye girişir. Husserl'in yaşam-dünyasının kendisi yine de dünyadır, halâ yönelimselliğe bağlıdır; ve bu haliyle bilgeliğe ve ilk şeylere, felsefenin özüne ve *telos*una hiçbir zaman ulaşamaz. İlk elden, Henry *La Barbarie*'de, başka yerlerde olduğu gibi, sadece, birçok felsefeci için tali ya da ikincil olan bir konuyu felsefenin merkezî konusu yapıyor gibi gözükecektir. Yani ilk bakışta Henry, düşünümsel-olmayan [*non-reflexive*] kökensel kendinin-farkında-olmanın her zaman yönelimsel edimlerle bağlı olarak bulunduğunu kabul ettiği için, içkinlik [*immanence*] alanı, yönelimselliğin ve referansın aşkınsal koşulu olan temel bir alan olarak öne çıkarılmış gibi görünür. Henry'nin projesi ilk ânda sadece benzersiz türde bir belirmeye, kökensel kendinin-farkında-olmaya dikkat çekiyor gibi gözükür; fakat bundan fazlasıdır. Bu içkinlik alanı, bilgelik sevgisi olarak felsefenin ulaşmak istediği doluluğun, *parousia*'nın[3] alanı olarak öne sürülmüştür. Ve zihnin yönelimselliği ya da zihnin kendisinden başka olanla ve kendisinden ıraksanmış olanla ilgilenme halindeki dışa-durumu [*ecstasis*], hem bu alanın doğru anlaşılmasına engeldir hem de esas itibariyle bu alana yabancıdır; ve her belirmenin, [bir şey]in [birisi]ne belirmesi olduğu "tekçi" ("monist") önyargıyı yaratır. Henry'nin, düşünümsel-olmayan kökensel belirmenin, [bir şey]in [birisi]ne belirmesi türünden bir belirmeyi gerçekten gereksinmediği düşüncesinin, başka bir deyişle, bu kökensel belirmenin, belirmenin –in ve –e hallerine ihtiyaç duymadığı düşüncesinin doğru olduğu kanaatindeyim. Bununla birlikte, Henry, bu

[3] Eski Yunanca, tam, yakın ve dolayımsız belirme; veya mevcut oluş. – *ç.n*

içkinlik alanının yönelimsel – olmayan bir yeniden kazanımının mümkün olduğunu iddia ediyor gibi gözüküyor. Ancak ben, bu içkinlik alanının kendi başına ve yönelimsellikten bağımsız bir şekilde, felsefenin gerçekleştirilmesi olarak ele alınabileceğini düşünmüyorum. Ayrıca bu alanın felsefî anlamının düşünüm [*reflection*] edimlerinden, yani yönelimsellik edimlerinden bağımsız olarak açık olduğunu da düşünmüyorum.

Henry'nin radikal içkinci tutumunu anlayabilmek için, Henry açısından indirgemenin [*reduction*], yalnızca, dünyayı aşkınsal bilincin bir edinimi olarak kavramak amacıyla doğal tavrın [*natural attitude*] doxa'ya dayalı edinimlerinin bir yana bırakılması olmadığını görmek gerekir. Henry'ye göre indirgeme, görünenin[4] içine çekilmiş ve bu görünenin nasıl göründüğüne ve şeylerin belirmesini ortaya çıkartan zihnin buna nasıl angaje olduğuna dikkat etmeyen nahif bir eğilimi alt eden, şeylerin doğal tavırda nasıl oldukları üzerine yapılan felsefî bir düşünüm değildir.[5] Henry için indirgeme, daha ziyade, dünyanın ve niteliklerinin kökensel *pathein*'e[6] ve dünyanın *eidé*'sinin[7] de aşkınsal özneliğin özüne indirgenmesidir. Yönelimsellik, aşkın varlıkların *eidé*'sinin ifşa olması yoluyla yaşamın varsıllaştırılmasından ziyade, aşkınsal bir yanılsamadır.

---

[4] 'görünen şey', Almancası: *Erscheinendes* – *ç.n*

[5] Paragraf Michel Henry'nin Husserl fenomenolojisine ilişkin tutumuyla ilgili olduğundan, bu paragrafın daha iyi anlaşılabilmesi için, Husserl'in aşkınsal fenomenolojisiyle ilgili şu açıklama yararlı olabilir: Husserl'e göre "doğal tavrın genel savı", içinde yaşadığımız dünyanın bizim dışımızda ve bizden bağımsız bir gerçeklik olarak varolduğdur. Doğal tavır, nesneleri olduğu gibi, bize geldikleri gibi, nahif bir biçimde görmedir. İçinde bulunduğumuz yalın gerçekliğin varlığının bu "katışıksız" ifadesi, doğal tavrın bu bizden bağımsız gerçeklikle, bu gerçekliğe ait olan, ilişkisidir. Aşkınsal ingirgemeyse bu tür bir tavır almanın köklü bir biçimde değiştirilmesiyle gerçekleşir. Husserlci indirgeme, "saf" olana, "öz"e (eidos) ulaşabilmek için doğal tavrın genel savının, ve böylece dünyanın varlığının, "ayraç içine alınması"yla, dünyanın varlığına ilişkin "yargı vemekten geri durma"yla (epokhe) gerçekleşir. *Epokhe*, dünyanın varlığının, bu varlığın özü ve temeli olarak mutlak bilince indirgenmesidir. – *ç.n*

[6] Eski Yunanca: Acı çekmek veya hissetmek anlamındaki fiil. "Pathos" kelimesi bu fiilin isim halidir.– *ç.n*

[7] Eski Yunanca: *eidos*'tan. Biçim (form) veya kavram anlamında. 'Öz' anlamında da kullanılır. – *ç.n*

Henryci indirgemenin sonucu, renkleri ve dünyanın diğer niteliksel özelliklerini (örneğin, değerleri) yalnızca mutlak özneliğin içkinliğinde var olarak görmektir; çünkü bu özellikler "izlenimsel varlığı kendinin-izlenimi olan, yani yaşam olarak mutlak öznelik olan bir izlenimin yeniden-sunumu"ndan başka bir şey değildirler (154; Fr. 74). Bu nedenle dünya içre şeylerin değerleri, aşkınsal öznelik (bu şeyler kendi arzularına uygun oldukları ve ona tatmin sağladıkları ölçüde) onlara ne yüklüyorsa odurlar (274; Fr. 168-169). Ve, nihayet, dünyanın ve dünya içre şeylerin başlıca belirleyici özellikleri mutlak özneliğin ve/veya yaşamın özünün özsel olanaklılıklarından ibarettir (bkz. 197 vd.; Fr. 108 vd.).

Burada bu devasa iddialarla oyalanmayacağız. Şunu söylemek yeterli olacaktır: Henry'nin tutumu sadece doğanın niteliklerinin doğabilimsel ölçümünün altını oymakla kalmıyor, yaşam-dünyasının da ayağını kaydırıyor: Yaşam-dünyasına artık dünyanın doğabilimsel dönüştürümlerinin değişmez *Boden* [temeli] ve *Horizont*'u [ufku] olarak bakamayız. Yaşamdünyası zihnin dışa-durumuna, yani zihnin referans ve yönelimsellik edinimlerine bağlıdır. Henry açısından bu tür edinimler [bir şey]in [birisi]ne belirmesi türünden belirmeleri meydana getirirler ve, yine, bu edinimler şeyleri bütünlüklerinin ifşa olmuşluğundan mahrum bırakan müdahaleci varlıklardır. Sırası gelmişken şunu da belirtmek gerekir ki, Henry'nin kökensel kendinin-belirmesini [*original self-manifestation*] –in ve –e hali belirmesinden bağımsız ve yönelimselliğin yaptığından daha temel ve kurucu bir belirme olarak düşünmesi takdiri hak eden bir noktadır. Ancak yönelimselliğin, yönelinenden farklı ve ayrı, müdahaleci zihinsel ya da ontolojik varlıklar olan görünüşleri yarattığı iddiasını reddetmek için iyi sebepler de vardır. Bu suretle, ***belirmenin*** varlığa ***ait olduğunu*** kabul edeceğiz. Belirme [bir şey]in [birisi]ne belirmesi olabilir de olmayabilir de.

Ayrıca, öyle görünüyor ki Henry'nin tutumu, Galileci doğ*adan yabancılaşmamızı* gidermiyor. Doğa, *artık*, bütünlükleri sayesinde, geyiğin sürâtini ve zarafetini, dünyanın atmosferini düzenleyen mekanizmayı, arıların davranışlarının şaşırtıcılığını, vahşi çiçeklerin muhteşem heybetini vs., fark ettiğimiz yönelimsel edimlerin karşılıklı ilişkisi değildir. Daha ziyade, doğa, mutlak yaşamın ya da aşkınsal özneli-

ğin kendi kendisini etkilemesine [*self-affection*] indirgenmiştir. Eğer durum buysa, doğal şeyler bizden ayrı bir bütünlüğe ya da başkalığa [*otherness*] sahip değildirler; ve aslında, mutlak yaşamın monadik[8] tezahürleri olmaları itibariyle bizden ayırt edilemezler. Diğer hayvanlara gelince (bildiğim kadarıyla bu Henry'nin açıkça tartıştığı bir konu değildir); muhtemelen onları Henry'nin "tinsel akustik" dediği, birinci-şahıs kendini-deneyimlemelerimizde kavrıyoruz. Bir yandan, eğer doğa tek evrensel Yaşam ise doğanın birliğine ve bütünlüğüne olan radikal ekolojik inancı, buna ilişkin sezgiyi ve tezi geri kazanmış oluyoruz; ancak diğer yandan, doğal şeylerin bizden başkalığını yadsıdığımızda paradoksal bir durum ortaya çıkıyor: Henry'nin indirgenmiş dünyası, doğal nitelikli dünyanın sadece bir öznelik izlenimine indirgenmesine, yani Galileci indirgemeye teslim oluyor. Çoğumuz kendini Henry'nin "doğa"sında da Galile'ninkinde olduğu denli yabancılaşmış bulacaktır. Ancak yine de pek çoğumuz mutlak öznelik doğaya angaje olmadığı takdirde doğanın da niteliklerden yoksun olacağı konusunda Henry'e katılacaktır. Geyiğin sürât ve zarafet niteliklerinin aslında, öznenin kendi kendini etkilemeleri olduğu noktasında da onun görüşlerine katılabiliriz. Fakat geyiğin geyikliği sadece benim aşkınsal özümün (yönelimsel bağlılaşıkla aynı olmayan) bir kapasitesi midir? O halde sadece değineceğimiz ama uzun uzadıya üzerinde durmayacağımız temel mesele yönelimselliğin doğası ve bu yönelimselliğin meydana getirdiği görünmelerin statüsüdür.

Henry'e göre, Husserl'in akla ve aklın kahramanlığına inancından daha temel olan ve bu inancın aşkınsal koşulu olan şey, "yaşayan şimdiki zaman"ın mutlağıdır. "Yaşayan şimdiki zaman"ın mutlağı, hem Husserl hem de Henry için İlk Felsefenin, Metafiziğin ve Fenomenolojik Teolojinin ilk sahnesidir. (2) Ancak, Henry'e göre, Husserl, sadece, edilgin ve etkin kuruluşun[9] [*constitution*] alanı olarak aşkınsal yaşamın anonim "edinimleri"ni dikkate aldığından, her tarafa yayıl-

[8] tözsel – *ç.n.*

[9] Husserl'e göre, dünyanın ve doğal dünyanın (res) özünün bilincin kendisinde olması demek (*bkz.* 5. dipnot), varlıkların aşkınsal bilinçte – bu tür bilincin edim yasalarına uygun olarak – temellendirilmesi demektir. Husserl buna aşkınsal kuruluş der. Almancası: *transzendentale konstitution*. – *ç.n.*

mış nesnelciliğin hâkimiyetini radikal bir biçimde alt edememiştir. Henry açısından, bu edinimler büyük oranda bozulmuşlardır çünkü bunlar yönelimselliğin biçimleridir. Husserl'in olgusal-tarihsel olarak belirlenmiş bir deneyimlemenin kökensel deneyimlenmesinin bilimsellik-öncesi [*pre-scientific*] doğrulanmasına yaptığı vurgu, – her ne kadar Husserl tarafından genelde bundan aşkınsal fenomenolojik "*Tun und Leiden*" olarak bahsedilse de – kökensel yaşam-pathos'unu kendi içkin yoğunluğunda kavramaktan acizdir. Üstelik, söz konusu vurgu, söz konusu yaşam pathos'unun kendi kendisini etkilemesinin, tarihsel yaşam dünyasının ve ontolojik olanın nihai olma özelliğini bir yandan temellendirirken diğer yandan da yıktığını anlamakta da başarısız olur. Bu yazının devamında bu konuları geliştirmeyi ve yeri geldiğinde eleştirel vurgular yapmayı istiyorum.

2. Kültürün Temeli olarak Mutlak Yaşam

Mutlak yaşamın ne olduğuna ve bunun kültürle temel ilişkisinin neyi gerektirdiğine ilişkin kısa bir açıklamayla başlayacağım. Yaşam, Henry'nin fenomenolojik felsefe yapmak için en temel olarak göz önüne alınması gereken şeyi belirtmek için kullandığı terimdir. Bu terimde açıkça Husserl'in "yaşayan şimdiki zaman" ya da "ilk bulunuş" kavramları yankılanır. Ancak yaşam kavramına yapılan vurgu, bu kavramın dünyada-olma'mızla ilgili olarak göz önüne alınması gereken temel unsur olması üzerine değil; daha ziyade, yaşamın, yönelimselliğin bizi uzaklaştırmış olduğu içkinliğin bütünsel tam alanı olması üzerinedir. Fakat bu içkinlik, kendi kendini etkilemelerin bir akışı tarafından kurulmuştur. Husserl'in ünlü deyişine göre her zaman "[bir şey]in bilinci" olan "bilinç" yerine, "yaşam" ve "kendi kendini etkileme" terimleri seçilmiştir, çünkü *kendi* [*self*] ve onun kendini-etkilemeleri arasında hiçbir yönelimsellik, hiçbir başkalık ve hiçbir mesafe yoktur. Temel paradigma acı/haz ve acı/haz hissi arasındaki özdeşliktir. "Acı zorunlu olarak acı vericidir." *Kendi* ve onun etkilenimlerinin bu örtüşmesi zaten her zaman bilinçlidir. Haz, haz hissi ve benim aramda hiçbir mesafe, hiçbir yönelimsellik yoktur. Haz, bu hazzın (haz hissinin), benimle bu hazdan (haz hissinden) farklı, yönelimsel bir ilişkilendirilmesini gereksinmez: Kendinin-far-

kında-olmak, kendi kendisini etkilemek suretiyle kendini kendisiyle ilişkilendiren bir *kendi* tarafından meydana getirilmez. Husserl'in temel konumu budur ve onun bu konumunu, kökensel kendinin-farkındalığı tartışmasında dahi – Husserl'in onu birincil duyumsama ve temel izlenim olarak adlandırmasıyla – koruduğunu görebiliriz.

Şimdi, her ne kadar Henry, kendi kendini etkilemelerin akışını bir zamansallık biçimi olarak görmeye meyletmiş gibi görünüyorsa da, akılda-*tutma* [*retention*] ve ön-beklenti [*protention*][10] konusunda çekincelidir çünkü bu, yaşamda, [yaşamdan] uzaklaştırmış olduğu bir dışa-durum ya da yönelimsellik biçimini yeniden kapsamak olacaktır. Henry, kendi kendini etkilemelerin akışında mutlak yaşamın Şimdilik'ine [*Nowness*] vurgu yapmaktadır. Buna göre, kendi kendini etkilemelerin akışındaki farklı etkilenimler bu Şimdilik'in tonalitesidir. Yaşam, kökensel olarak, kendi kendini etkilemesinin her ânında kendisine mevcuttur ya da kendine verilmiştir. Yani, yaşam, yaşamın önceki kendini-etkilemelerinin akılda-*tutulma*larının şu ânki sunuluşlarında gerçekleştirilecek edilgin bir sentez değildir. Yaşam, etkilemelerin aynı-olan'ın [*the same*] etkilemeleri olarak ele alınabileceği edilgin bir sentez olarak görülemez.[11] Başka bir deyişle, herkesin kendisini, şu anki kendini-etkilemelerde, daha önceki etkilenimleri edinenin devamı ve onunla aynı olarak deneyimlediği bir sentez söz konusu değildir. "Yaşam", daha ziyade, bir tamlık ve bir *parousia* olarak ileri sürülmüştür; ve bu haliyle yaşam, yalnızca hafızadan değil akılda-*tutma* ve ön-beklentide bulunabilecek temellerden de yoksun olan bir tamlık ve *parousia*dır.

[10] Husserl'de zaman bilincinin temel yapısını oluşturan başlıca kavramlardan ikisi. Husserl, bir duyu izleniminin canlı ve benzersiz bir biçimde yaşandığı "şimdi-noktası"nı "temel izlenim şimdisi" (das urimpressionale Jetzt) olarak adlandırır. Akılda-*tut*ma (retention), bir duyu izleniminin geçmişe kayıp orada bir tasarım biçiminde de olsa tutulduğunu, korunduğunu gösterir. Akılda-*tut*ma, geçmiş izlenimlerimizin akılda kalmasını mümkün kılan zihinsel edimimizdir. Ön-beklenti (protention) ise her "şimdi-noktası"nda gelecekle ilgili bir tasarımın oluşmasıdır. Ön-beklenti, "zamanın gelecek boyutunu" temsil eder. Bu edimler zaman bilincimizin temel yapısının aslî unsurlarıdırlar.

[11] Michel Henry'e göre yaşam, geçmişte edinilmiş bir dizi kendi kendini etkilemenin edilgin bir sentezi değildir. O, kendi kendini etkilemelerin her ânında verili olarak mevcuttur. – *ç.n.*

Bu iddia birçok açıdan problemlidir, fakat özellikle Henry'nin yaşamın bir teleolojiyle, çoğaltılmış bir yaşam itkisiyle dolu olduğu görüşü açısından problemlidir. (Yaşamın aslî etiği ve teleolojisi için, bkz. 272 vd.; Fr 168 vd.). Yaşamın kendi kendini-etkilemesindeki teleolojik devinimi, bir tür kendini-olumlama ve kendini-çoğaltma çabasıdır. Henry'nin kökensel etik ve *ethos* olarak adlandırdığı bu kendini-esirgeme ve kendini-çoğaltma çabası, yaşamın kendisini çoğalıyor ya da çoğalmıyor olarak deneyimleyebilmesi için edilgin bir sentezi gereksiniyormuş gibi duruyor. Yani, eğer sadece daha önceki şimdilerin bir sentezi olmayan bir şimdi'de varoluyorsam, yaşantımın varsıllaşıp varsıllaşmadığını nasıl bilebilirim ki? Eğer sadece, önceki mevcudiyetimin deneyimini hatırımda tutuyorsam, şu ânda bilinçli olarak varsıllaşmış ya da yoksullaşmışımdır.

Kökensel yaşam-çabası [*conatus*] ya da uğraş, olağan anlamıyla değil, yani insanın şimdi bulunduğu noktadan bir tasarıyı, mevcut-olmayana yönelimini içeren anlamıyla değil, "ontolojik olarak" anlaşılmalıdır. Başka bir deyişle, kökensel uğraş Henry'e göre, kökensel kendinin-belirmesi olan Varlık *pathos*u olarak kavranmalıdır. Bu tür bir çaba, mutlağın kendisinin-çilesini-çekmesi [*self-suffering*] olarak, kendi kendini etkilemelerde sürekli bir şekilde kendine ulaşan aralıksız kendini-deneyimlemedir. İstenmiş ya da elde edilmeye uğraşılmış değildir; çaba harcamayan bir çabadır, uğraşmayan bir uğraştır. Kendisinin edilgin kendini-yaratmasıdır. Hem Yaşam'ın ağırlığı hem de taşkınlığıdır; başka bir deyişle, Yaşam'ın kendisini taşıması ve devam ettirmesi olduğu gibi, kendisine üstün gelmesidir de (275 vd.; Fr. 169 vd.).

Sanırım, Henry'nin yaşamın çeşit çeşit ihtiyaçları içinde ivedi gereksinimlerin olanaklılığının koşuluna ilişkin aşkınsal fenomenolojik bir açıklama önerdiğini söyleyebiliriz. Bu nedenle, Henry, Yaşam'ın, canlılığına ve/veya taşkınlığına ek olarak bir ağırlığının da olduğunu söyler. Hem barbarlığın yeniden ortaya çıkmasının hem de tüm bir kültürün kaynağı işte buradadır (278; Fr. 172). Kültür, yaşamın taşkınlığının ifade edildiği pratiklerin ve girişimlerin bütün bir toplamıdır. Tüm bunları harekete geçiren kaynak, aynı ânda, hem yaşamın, kendini harcamaya bir tür istek duyduğu taşkınlık hem de bu kendi-

ni-harcamayı dikte eden bir ağırlıktır. Henry bu "ontolojik durum"un, yaşamın dehşetlerinden özgürleşmeyi ve onlardan uzaklaşmayı mümkün kılan büyük kültürel ürünleri belirlediğini söyler. Fakat bu durum, aynı zamanda, yaşamın yeme, içme ve seks gibi âcizane günlük ihtiyaçlarını da şekillendirir. İhtiyaçlar birer yüktür, çünkü (Henry'nin anlaşılması oldukça güç bir pasajda söylediği gibi) kendini-deneyimleyen kendini-etkilemede sürekli kendine ulaşan öznelik, "tahammül edilemez noktaya kadar ihtiyacı kendisiyle yükler" (279; Fr. 172-173).

Batı düşüncesi bunu genel olarak, nesnelleşme, boşaltma [*discharge*] ya da *enerjisini*[12] dışsallaştırma yoluyla özneliğin kendisini tüketme gücü teorisi üzerinden anlamıştır. Bu yorum, aslında, enerjinin kökensel içkinlikteki olanaklılığının koşulunun yadsınmasıdır. Bu yorumda yaşamın, yaşamın dışında olanda bir yerinden edilmesi söz konusudur. Yaşam-enerjisi, gereği gibi anlaşıldığında, Henry'e göre, kendi kendini etkilemenin zapt edilemez bir biçimde kendisiyle-ilişkilenmesidir. Ve burada şunu öğreniyoruz: Bu kendini-etkileme, bastırılamaz bir şekilde kendisinin ötesine, kendisini donattığı taşkınlığa çoğalır (281; Fr.174).(3)

Kültürün Henryci normatif anlamında, bu enerjiden kaynaklanan faillik, asla, yaşamdan dışsallaştıran bir ayrılmada tüketilmiş bir faillik ya da kendi etkileyiciliğimizde [*affectivity*] temellenmiş varoluşumuzun bir yadsınması değildir. Bu normatif anlamda, faillik, kendi kendini etkilemenin kökensel ontolojik ilişkisinin bir yoğunlaştırılması olmalıdır. Bu durumda, çoğaltım, yaşamın etkileyicilikteki ontolojik temelinin dünyadaki dışsal bir şeyde boşaltım yoluyla bastırılmasıyla değil, aksine öncülüğünü ve ölçütünü kökensel pathik[13] yaşamdan alan kültürel yaratımlar yoluyla gerçekleşir.

Kültür sadece büyük sanatsal üretimler değildir, daha ziyade, va-

---

[12] Henry'nin kullandığı bu 'enerji' kavramını psikolojik ya da fiziksel anlamıyla düşünmemek gerekir. Henry bu terimi daha çok "yaşam"a ilişkin ontolojik bir durumu kavramsallaştırmak için kullanır. Yazının devamında da psikolojik ya da patolojik terimlerle adlandırılmış durumları ya da bu tür terimlerle yapılan analizleri yine bu ontolojik anlamıyla değerlendirmek gerekir. – *ç.n.*

[13] Sürekli acı , çile çeken bir doğaya dair... – *ç.n.*

roluşun *pathos*unun kökensel ontolojik boyutunun yaşama-yabancılaştırıcı-olmayan bir biçimde meydana çıkarıldığı türde eylemde bulunmanın açık ve verili olanaklılıklarının bütün bir toplamıdır. Pozitif anlamda, kültür, yaşam etkinliğinin içkin açılımına ve çoğalımına imkân veren şeydir. Önemli olan nokta, kültürün dünyadaki yapıtlarla aynı seviyeye indirildiği yönelimsellik ve temsil metafiziğinden kültürü kurtarmaktır. Sorun, kültürel faillik mevkiini özneliğe ve özneliğin kendini-çoğaltmaya yönelik çabasına iade etmektir. Bu yapıldığında, kültür ürünü, özneliğin özüyle uyuşum içinde olan bir çalışma, bir eser olacaktır. Ve kültür olan bu çalışma (örneğin, sanat), gerçekten de, kendini-çoğaltan kendi kendini etkileme olarak özneliğin kendi edinimiyle özdeş olacaktır.

Öyleyse, bir kültür kendini sanat, mühendislik, politika, vs. alanlarındaki büyük başarıların üstünlüğüyle ayırt etmez; kültür, bir ihtiyacı kendinde öyle sunmalıdır ki, bu ihtiyacın hem karşılanması hem de kaynağı kendini-çoğaltan mutlak özneliğin kendine ulaşmasında bulunsun. Kültür kendini bu tür bir sunum gücüyle ayırt eder. Kültür ürünü, mutlak özneliğin enerjisini boşaltarak, ve böylece mutlak yaşamı tüketerek, mutlak özneliğin kendisiyle-ilişkilenme ve kendi kendini etkileme yaşamının enerjisini özgürleştirmiş olmaz. Mutlak yaşamda entropi kuralı[14] geçerli değildir. Tersine, yaşamın kaidesi, öznelliğin etkinliğine özgür bir oluşum alanı sağlamak ve çoğalmasının önünü açmaktır (281; Fr. 174).

Öyleyse, normatif kültürün eutopian[15] bir fonksiyonu vardır. Yönelimselliğin kurtarıcı [*salvific*] fonksiyonunun uygun kullanımı kültürdür, çünkü dünyayı, kendini, değişik kisveler [sanat, politika vs.] altında, mutlak yaşamın ihtiyaçlarının bir yansıması ya da resmedilmesi olarak sunacak şekilde düzenler. Yani, burada, kültür kendini öznelikle ilişki içinde duran ve bu ilişkiden başka bir yerde de bulunmayan bir şey olarak sunar; ve bu ilişki aracılığıyla, özneliğin, kendi çoğalımı yoluyla kendisiyle ilişkilendirildiğini gösterir. Bu durumda,

---

[14] Herhangi bir sistemin düzensizliğe doğru olan eğilimi. – *ç.n.*

[15] Kusursuz bir mutluluğun ve iyi bir düzenin olduğu yer veya durum [Eu- (iyi, güzel)+topos (yer)]. *Utopia* kavramının olumlu yönde normatif kullanımını karşılamak için kullanılan bir kavram. – *ç.n.*

ideal olarak, örneğin tüm binalar, bahçeler, mezarlar, köyler, şehirler vs. kültürel ifadeler olarak icra edildiklerinde kendilerini, özneliğe kendini gerçekleştirme ve çoğaltma olanağı sağlayan sunumların bütün bir toplamı olarak göstereceklerdir.

Diğer yandan, dystopian[16] ya da hatalı kültür, öznelliğin kendini-çoğaltma, kendini-harcama özsel itkisinin engellendiği yerdir. Böylesi bir durumda, her zaman *kendisi*nin "daha fazla"sı olan "daha fazla", yani mutlak yaşamın kendisine ulaşması gerçekleştirilemez. Sıkıntı |*malaise*|,[17] insana kendi etkinliğinin çoşkunluğuna ve ölçütüne uygun *sonsuz bir görev* olarak görünen hiçbir şey sunulmadığında başlar (4) (bkz. 289; Fr.181).

Henry'nin tartışması fenomenolojik ayrıntılardan yoksundur ve bu sebeple, yer yer bir modelin bazı muğlak deneyim alanlarına uygulanması olarak görünen şematik bir tanımlama ya da anlatıyla devam eder. Fakat bu tartışma merkezi önemdedir ve okur daha fazla ayrıntının verilmesini bekler. Özetle: Barbar kültürde kendini en yüksek ve en zor işlerde sarf edilmeye bırakmamış olan enerji akımı, kendini tekrar en alt düzeyde el değmemiş olarak bulur. Bu düzeyde bile, özneliği kendi *kendisi*nden yoksun bırakma çabası söz konusudur (291; – *ç.n.* 182). Bu serbest enerji akımıyla birlikte, her zaman daha büyük bir hoşnutsuzluk ve bu hoşnutsuzluktan kurtulma ihtiyacı ortaya çıkar. Sonuç olarak, enerjinin odaklanması ve kullanılması gittikçe zorlaşır. Henry hızla akan bir sel tasvirini kullanır: Su, serbest enerjiyi yönlendirebilecek ve toprağın sulanmasını sağlayabilecek nehirlere, derelere, çaylara ve kanallara akmak yerine taşar ve akarsularla birlikte içindekileri de alarak her şeyi peşi sıra sürükler. Henry, Pierre Janet'in (Husserl'in *Gesetz der Abstumpfung*'una (5) paralellikler sergileyen) "psişenin ekonomisi" kavramını alır. Ne zaman çabanın daha yüksek edinimler karşısında bir geri çekilimi ve iptali söz konusu olsa, paradoksal bir sonuç ortaya çıkar: Enerjinin azalmasıyla ve yavaş yavaş bitmesiyle sonuçlanacakmış gibi gözüken bu erteleme, tersine, aşağı davranış biçimlerine aşırı, düzensiz ve bağlantısız

[16] *Utopia* kavramının olumsuz yönde normatif kullanımını karşılamak için kullanılan bir kavram. – *ç.n.*
[17] *bkz.* 10. dipnot.

bir karakter kazandıran patlayıcı bir ifadeyle sonuçlanır. Şiddeti ortaya çıkaran, enerjinin kaybı değil, bireyin hiçbir çıkışının olmadığı yaşam çoğalması ve yaşam taşkınlığıdır. "Kötü her zaman İyi'den doğar, ve İyi'ye dışsal bir ilke değildir" (293; Fr. 184).

(Şüphesiz Henry bu iddiaların çoğunun fenomenolojik bir temeli olduğuna inanır, ne var ki okuyucu Henry'nin inancının temeline ilişkin bir kanıt ya da Henry'nin yazılarında bu tür görüşlerin ilkesinin nerede bulunabileceğine ilişkin bir kanıt arayacaktır. Buna rağmen, Henry'nin anlamlı tartışmalarının, çoğunlukla, metropolitan merkezlerin problemleri üzerine düşünmede verimli bir çerçeve oluşturduklarını düşünüyorum.)

Burada, Henry'nin, kültür ürünlerinin yönelimselliğe ve temsile bağlı olduğunu kabul ettiği açık. (Fakat sonsuz görevin kültür ürünlerinin üretimine ya da sonuçlandırılmasına öncel olarak, yönelimsellik olmadan kendi kendini etkilemede nasıl varolabileceği sorunu bulunmaktadır.) (6) Kültürün yönelimselliğe bağlılığı, sadece, yapısöküme uğratılması gereken şey açısından, yani geleneğin yönelimselliğin belirme gücü hususundaki hegemonik tekçi iddiası açısından düşünülmemelidir. Henry, her ne kadar, *cultura culturata* olarak kültürü, yani, üzerine derin düşünceye daldığımız bitmiş dünyevî kültürel ürünler ya da şeyler olarak kültürü, *cultura culturans*ın, yani, yaşamın bir kültürel ürün üzerinden bir tür kendini-geliştirmesi yoluyla kendini-çoğaltmasının karşısına koyuyor görünse de, aynı zamanda, açıkça, kültür ürünlerinin bitmiş ürünler olduğunu varsayar ve onları öylece değerlendirir. Açıktır ki, bu ürünleri, sadece yaratılma süreçleri yoluyla mutlak özneliğin çoğalmasına imkân vermeleri açısından değil; zorunlu olarak, kullanılması, tanıklık edilmesi ya da okunması gereken dünya içre şeyler olarak da ele alır. Dahası, bu ürünlerin *cultura culturans* olmalarına, yani, özneliğin temel özsel olanaklılıklarının, özneliğin "muktedir olan ben"inin [*I-can*](7) biçimlendirilmesi ve ilerletilmesi olmalarına değer verir. Ancak eğer bu ürünlerin böyle geliştirici ve eğitsel güçleri varsa, o zaman Henry'nin nesnel tin kategorisini kabul etmesi gerekir ki nesnel tin, türevsel de olsa, dünyada bir nesne bile olsa, zihnin ve yönelimselliğin benzer bir biçimidir ve bu biçim zihnin birinci şahıs anlamını şekillendirir. Bu durum-

da, Henry her türden yapısalcılığa karşı olsa da (karş. 299 vd.; Fr. 188 vd.) onun, modern kültürün, muktedir olan ben'in kökensel kendini deneyimlemesini boğması ve baskı altına almasıyla kendi alternatif eutopian önerisini yan yana koymasının sonucu olarak, bir tür nesnel tin düşüncesi kaçınılmaz hale gelir.

Eğer bu kabul edilebilir bir argümansa, Henry'nin kökensel muktedir olan ben'in gelişimi için yönelimselliğin şart olduğunu kabul etmesi gerekecekmiş gibi duruyor. En temelde, bu "muktedir olan ben", kültür nesnelerinin tekrar tekrar aynı olarak geri dönebileceğimiz ideal nesneler biçiminde üretimlerine ilişkin çok zengin bir yönelimsellik biçiminde içerilmiştir.(8) Ayrıca, algılama, resmetme, dinleme, okuma vs., hepsi, yönelimsel edimler ve bir çok kültür ürününün sunumu ve yeniden-sunumu için zorunlu koşuldur. Hatta, ritüeller gibi, pratikte gerçekleşen kültürel ürünler, kurucu bileşenleri olarak çeşitli yönelimsel edimleri içermektedir (örneğin, "I, John, take thee Mary" ya da "This is my body which has been given to you."[18] deyişlerinin performatif kullanımlarında bulunan özel temsil türü). Henry, bu noktayı açıkça tümden yadsımaz ama, elbette, buna pek önem de vermez. Henry, kültürü dünyevi bir ürün olarak değil, özneliğin kendini gerçekleştirme süreci olarak ayrıcalıklı bir yere koyar. Ancak yine de kültür nesnelerinin yönelimselliğe olan temel bağlantısının, Henry'nin '*parousia* olarak kökensel kendinin-belirmesi' teorisinde yol açtığı sonuçlar ayrıntılı olarak açıklanmış değil. Bence, eğer sanat normatif kültürse ve *kendi*'nin kendi-çoğalımına temel teşkil ediyorsa, *parousia* zorunlu koşul olarak yönelimselliği gereksinir ve kökensel kendinin-belirmesi tek başına *parousia* olamaz.

Henry'nin bakış açısına göre, barbarlığın ontolojik temelleri mutlak'ın kendisiyle ilişki kurmasındaki, kendi kendini etkilemesindeki kullanılmamış enerjidedir. Çoğalıma yönelik aralıksız itkimizde, değişmeden durarak yada bu itkimize zıt giderek kendimize karşı gelme kapasitemiz vardır. Barbarlık sadece yaşamın gelişmesinin engellenmesinin, zincire vurulmasının ve kendi çoğalımını kendisinin tıkamasının sonucu değildir, aynı zamanda yaşamın kendini yadsıması ve

---

[18] Evlenme törenlerinde, söylenmeleriyle birlikte evliliği başlatan ya da söylenmeleriyle evliliğin "ol"duğu deyişler. – *ç.n.*

bu yadsımanın yadsınması durumudur, yani gelişiminin engelleniyor olduğunun ya da kendini-köleleştirme durumunun yadsınmasıdır (285; Fr. 178).

Sanıyorum bu noktayı anlamanın en iyi yolu, bilimin, teknolojinin ve ekonominin evliliğinde özgül cisimleşmesini bulan modernitenin barbarlığına bakmaktır.

3. Bilim ve Barbarlık

Anlaşılacağı gibi; kültür, yaşamın kendini-gerçekleştirme ve ortaya koyma yönündeki, yani içkin çoğalımı yönündeki öz-hareketi, kendini dönüştürmesidir (*krş*.: 81; Fr. 14). Yaşamın gerçekleştirilmesinin temel kanalları ya da temel yaşam kipleri sanat, din ve etiktir (112-113; Fr. 39-40). Barbarlık, yaşamın gerçekleştirilme yollarının tersine çevrilmesi ya da parçalara ayrıştırılmasıdır. Barbarlık, yaşamın gelişmesinin sona erdirilmesidir.

Sanıyorum, Henry'nin kültürel yaşam (bu tür yaşam yönelimsellikte temellendiği oranda) eleştirisini, tüm bilimi ve teoriyi ortadan kaldırma arzusu olarak yorumlamak yanlış olacaktır. Yeri geldiğinde, içkinlikten, *parousia*dan, ve dolayımsız kendinin-belirmesinden kastettiği şeye, esasen, yönelimselliğin eşlik ettiğini kabul eder. Henry, tüm bilimi, teoriyi ve hatta – felsefe yönelimselliği kesin kanıtın kaynağı olarak kabul ettiği oranda – felsefeyi kültürün üç temel kipine, yani sanata, dine ve etiğe tâbi kılmak ister. Başka deyişle, Henry'e göre teori, kültürel bir girişim şeklinde, yani aşkınsal özneliğin çoğalım biçimi şeklinde bu kiplere, başta da sanata, tâbi kılınmalıdır.

"Bilimin Ölçütü olarak Sanat" başlıklı bir bölümde kültürün bir duyarlılık [*sensibility*] etkinliği olduğunu, kendini-etkileme olan özneliğin potansiyelinin tamamlanması olduğunu ileri sürer. Fakat modern bilim kendini duyarlılığın dıştalanması olarak tanımlar (117; Fr. 44). Bilimciliğin yaygınlığının bir örneği olarak, kimi sanat eleştirilerinin nasıl fizikle ilgili bilimsel tartışmalara dönüştüğünü (örneğin bir mozaiğin, eskitilme işlemi ya da restorasyonunda bu çok açıktır) gösterir (138 vd.; Fr. 61 vd.).

Henry'e göre modern bilim tipik olarak barbardır. Bu barbarlık, yönelimselliğe bağlı bilmenin ve teorinin kusurundan öte bir şeydir.

Yönelimselliğe bağlı bilme ve teori, görmeyi, ışığı, görünürlüğü ve dışsallığı ayrıcalıklı bir konuma yerleştirir; ama kendini-etkilemenin kökensel belirmesini, görmenin bu görünmez *pathos*unu ve yönelimselliğin (kendisi de bir tür kendini-etkileme olan) kendini-aşmasının görünmez *pathos*unu baskılar. Ancak modern bilimin barbarlığı, sadece, modern Galile-sonrası bilimin, her olanaklı dünyanın öznel özelliklerinde temellenmiş olan nitel dünyadan soyutlanmasıyla ilgili değildir; aynı zamanda, ve en temelde, modern bilimin genel olarak yaşamdan ve yaşam açısından değerlendirilmesinin tüm olanaklılığından soyutlanmasıyla ilgilidir. Gerçekte, modern bilimin yaşamın ne olduğuna ilişkin herhangi bir fikri ve yaşamla hiçbir bağıntısı yoktur (107; Fr. 35-36). Örnek olarak, biyoloji, kendisinin, şeylerin ölü süreçlerinin nesnel bilinmesi olduğunu öne sürer; oysa ki kendinin-belirmesi olarak yaşam (*Leben*)[19] ya da *Erleben*[20] bu süreçlere yabancıdır. Dahası, bilim, yaşamda temellenmiş ve ondan kopartılamaz olduğu halde, bu araştırmanın amaçları ve işlevleri yaşama yabancı ve hatta ona düşmandır. Teknolojinin bilimle içiçe geçmesine baktığımızda bu durum daha açık hale gelir.

Bilim, mümkün olan yöntemlerin, işlemlerin ve değişimlerin bütün bir toplamı haline geldiği oranda teknolojiye dönüşür. Yaptığı şey, kendi olanaklılıklarını fiili hale getirmek için oluşturmuş olduğu aygıtlardan ayrılamaz hale geldiği oranda bilim teknolojiyle aynı şeydir. Bu olanaklılıkların aygıtlar yoluyla fiili hale getirilmesi yeni olanaklılıklara ve yeni aygıtlara yol açar. Ancak bu işleyişin hiçbir noktasında – yaşam şöyle dursun – yaşam-dünyasına ilişki söz konusu değildir (159; Fr. 77).

Bu yöntemler toplamı, teknolojik aygıtlara ayrılmaz bir şekilde

---

[19] Biyolojik, yalın ya da çıplak yaşam. Ancak Husserl tarafından biyolojik yaşam anlamında değil kültür yaratan türde bir yönelimsellik içeren yaşam anlamında kullanılır. – *ç.n.*

[20] Deneyimlemek... Bir şeyin, "Erleben" anlamında deneyimlenmesi, o şeyin tanımlanması veya anlaşılması değil, söz konusu 'nesne'nin bu deneyimi yaşayan kimsenin varlığına nüfuz etmesi demektir. Örneğin, "Erlebenswirklichkeit" terimi deneyim ilişkisindeki özne ve nesnenin Dış ve İç dünya diye ayrılmadan önceki dolaysız ilişkiselliği anlamındadır. *Erleben*, bu tür bir dolaysız gerçekliğin deneyimlenmesi olarak düşünülebilir. – *ç.n.*

bağlı olan teorik doğa bilimlerinin ilerlemesinde temellenmiş işlemlerin kendi kendine gelişen bir ağına dönüştüğü ölçüde, gittikçe artan bir özerklik kazanır. Teknolojik olarak belirlenmiş bu işlemlerin özerk işleyişi, bilimsel bilmeyi nihai bir etkiyle, her seferinde bu bilmeyi yeniden gereksinen ve hareketlendiren bir etkiyle dönüştürür (160; Fr. 79).

Henry'e göre, ancak insanlığın yüksek çıkarlarının, kendini-etkilemenin birinci-şahıs deneyimi olan yaşamı sistematik bir biçimde dıştaladığı kabul edilirse, bu gelişme, yani bilimin teknolojileşmesi yüksek insanlık çıkarları açısından bir ilerleme sayılabilir. Bu tür bir yorum, sadece, teknolojinin kaynağının yaşamdan çıkan kökensel eylemde ya da kendini-etkileme praksisinde olduğu göz ardı edilirse kabul edilebilir. Henry'nin bu son noktayı nasıl açtığı üzerinde durmak istiyorum.

4. Teknolojinin Kökenleri

Karl Polanyi'nin sosyal bir düzenin "Büyük Dönüşüm"ü (9) dediği; değişim ve piyasa değeri ekonomisinin, bir düzen için ikincil bir bileşenken, yaygın devindirici güç ve motif haline gelmesi Henry için bir "ontolojik tersine çevirme"dir (171; Fr. 86). Çünkü burada yaşamın, en temel ontolojik boyutun yadsınması söz konusudur. Bu sadece kültür yaşamının kapitalist ekonomik güçlere tâbi kılınması değil, bilimin, teknolojinin ve ekonominin modern bir araya gelişidir. Bu birleşmede yaşam, Lewis Mumford'un (Henry'nin değil) megamakine [*megamachine*] dediği şey adına baskı altına alınmış ve yerinden edilmiştir. Bu megamakine, dünyadaki yaşamımızın ayrıntılarını ve ritmini yaygın bir şekilde belirler. Hareketleri, dolayımsız birinci-şahıs kendini-deneyimleme olarak yaşamdan koparılmış, kedine özgü bir teleolojiye sahiptir; kendi kendini düzenleyen nesnel bir dünyevi sistemdir. Tabii ki bu megamakine, esasi itibariyle teknolojiktir. Bu vesileyle, Henry, *techné* ile insanın doğaya angaje olması arasındaki kökensel ontolojik ilişkiyi analiz eder.

Bu ilişkiyi anlamak için, işi [*work*] aslen "yaşama işi" [*living work*] olarak düşünmemiz, ve işin ücrete ve paraya bağlı modern anlamını sökmemiz gerekir. Fakat *techné* ile insanın doğaya angaje ol-

ması arasındaki ontolojik ilişkiyi anlayabilmek için aynı zamanda işin, dünyevî yönelimlerin gerçekleştirilmesi olarak kullandığımız anlamını da bir kenara bırakmalıyız. Henry'nin yaşama işiyle kastettiği işte, bedensel kendi kendini etkileme ile temel ihtiyaçların karşılanmasında ve kullanışlı şeylerin üretiminde karşılaşılan direncin üstesinden gelinmesi birbirinden ayrılmaz. Bu bağlamda Henry "dünya" [*earth*][21] ve "doğa" terimlerini birbirlerinin yerini alabilir şekilde kullanır. Dünya/doğa, her şeyden önce, kökensel bedensel angajmanın ve açılmanın karşılıklı ilişkisine işaret eder; fakat aynı zamanda yaşanan [*lived*] organik bedenin, bu açılmanın sürekliliğinde hissettiği mutlak direnç dizisidir. Kendi'nin açılması ve organik ihtiyaçlarının karşılanması yönündeki öz-hareket ve çaba, benim (dolayımsızca deneyimlenmiş) "muktedir olan ben"imin yani tüm egolojik edinimlerimin temelini kuran kökensel yaşanmış olanaklılıklarımın harekete geçirilmesidir. Teknik/*techné*, organik bedenin, dünyaya ait öğeleri – bu öğeleri dünyaya karşı kullanmak amacıyla – dünyadan zorla çekip çıkarmak için kullandığı araçlardır. Bu durumda, *techné*, insanın dünyayı sonu gelmez biçimlerde değiştirmek amacıyla (örneğin, pullukla yeri sürerek, altını üstüne getirerek, dönüştürerek vs.) dünyayı kullanma biçimidir. Organik bedenin kullandığı "âlet", aslen, bedenin bir uzantısından başka bir şey değildir. Dünyanın/doğanın, bedenin çabasına karşı yumuşamasını mümkün kılan şeydir. Aynı zamanda, dünyanın/doğanın bir istilası yoluyla, organik bedenin gelecekteki varolma şeklini de etkiler. Araç olarak *techné*, dünyadan/doğadan kurtarılmış ve bedenin hizmetine tayin edilmek üzere bedenin inisiyatifine verilmiş şeydir (165; Fr. 82).

Ancak, Henry *techné*'nin dünyadan/doğadan kurtulmasının sadece görünüşte olduğunu iddia eder. Çünkü dünya/doğa ifadesiyle kastedilen şey, *Leib* olarak, içkin ve dolayımsız şekilde yaşayan bedenle karşılıklı ilişkisellik içinde bulunur. Dünya ve yaşayan beden, dünyanın/doğanın bedene bir dışsallığının ya da bir "dışarıda"lığının söz konusu olmadığı kökensel bir "birbirine-ait olma" [*co-propriation*]

---

[21] "yer" ya da "yeryüzü" olarak da çevrilebilir. İnsanın yaptığı ya da kurduğu dünyadan (world/ human world) farklı olarak, bu dünyadan 'önce' *orada olan* 'dünya' anlamında. – *ç.n.*

ilişkisi içinde birbirleriyle bağlıdırlar (Bu, Heideggerin *Ereignis*'i ya da "kendine uygun kılan-olay" [*"appropriating event"*] mefhumu ile karşılaştırılabilir). Karşılıklı ilişkinin bir tarafı olarak dünya/doğa, bizden ayrı ve bağımsız şekilde varolan bir nesne [*ob-ject*] değildir; *Theoria* onu uygun bir biçimde göz önüne getiremez. Bu temel fenomenolojik anlamda dünya/doğa, vücuda gelme [*embodiment*] olmadan düşünülemezdir. Bu suretle, bu temel karşılıklı ilişkisellikte bizim soluduğumuz şeyden ayrı bir hava, göze girmeyen bir ışık yoktur. Toprak olarak yer sadece üzerine bastığımız, hasat için işlediğimiz şey olarak ve bizi destekleyen zemin olarak düşünülebilirdir.

Henry, birbirine-ait olmanın kökensel kendinin kılması-olayını, yaşayan bedenin sahip olması [*Corpspropriation*] olarak adlandırır. Rolf Kühn, bu kavramı, Henry'nin düşüncesiyle söyleşerek *Erdeinverleiblichung* olarak, yani dünya vücutlaşması [earth-embodiment] ya da dünyanın vücutlaşması şeklinde çevirmiştir. (10) Henry bu birbirine-ait olmayla bizim, insanların, dünyaya sahip olduğumuzu öne sürer, ve bu sahiplik ardıl bir şey, iradeyle ya da emirle olmuş bir şey değildir. Dünyanın [*world*] teknolojik olarak dönüştürülmesi, dünyanın [*earth*] kökensel vücutlaşmasının gerçekleştirilmesinden başka bir şey değildir. Dünya [*world*] algımıza sunulu nesnel duyumsal bir dünya olmazdan önce bir dünya-vücutlaşması deviniminin karşılıklı ilişkisidir. Bu nedenle, [insanal]dünyanın(world) / dünyanın(earth) /doğanın, yaşanan beden'in kendi kendini etkilemelerinde temellenmiş daha kökensel bir anlamı söz konusudur (164-167; Fr. 82-84).

Burada, yine, şaşırtıcı bir Henry teorisiyle karşı karşıyayız. Bu kökensel karşılıklı ilişkiselliğin neden insan-olmayan hayvanlar için geçerli olmadığını anlamak güçtür.(11) Kuşkusuz yine birçok kişi için, dünya/doğa vücutlaşmasında temellenmiş dünyanın/doğanın sahipliği anlayışının nasıl olup da insan-olmayan türlerin, ekosistemlerin ve doğanın vahşiliğinin bütünlüğünün ve başkalığının hakkını vereceği konusunda problemler ortaya çıkacaktır. Yine de devam edelim.

Henry, eylemi ya da praksisi, organik bedenin *açılma*sının düşünümsel-olmayan deneyiminden nesnel bir temsile taşıyan anlayışın, birçok önemli politik ve felsefî sorunun temelinde yer aldığı görüşündedir. *Techné*'nin "insanın koyduğu hedefler doğrultusunda doğanın

araçsal değiştirimi" olarak nasıl anlaşılabileceğini tasavvur edin. Bu tür bir ifade, kendinin-belirmesinin temel ontolojik boyutunu açıklamanın bir yolu *olabilir*, ancak yine de tipik olarak bilime, rasyonaliteye ve yönelimselliğe imtiyaz tanır. Böylece, teknolojiyi hem eylemin hem de işin kökensel normatif bağlamından uzaklaştırır. Ve yine bu suretle, kültürel ifadenin temel biçimleriyle (etik, din ve sanat) birlikte kökensel dünya vücutlaşması da, artık, kültürel yaşam ve gelişme için düzenleyici çerçeveler olarak iş görmekten çıkarlar. Artık gelişmenin olanaklılıkları, içinde mutlak öznelliğin yaşamına yer olmayan tekno-bilimsel ve ekonomik dünyanın olanaklılıklarıdır. Ve bu nedenle hedefler, bilim, teknoloji ve ekonomi – bunlar yaşamın baskılanmasının biçimleri olarak anlaşıldığında – tarafından tanımlanmış olan dünyanın hedefleridirler. Doğanın/dünyanın asıl değeri, bilimsel bilme anlayışının ve teknolojinin bu üstün tutulmasına karşılık gelir; ve gelişme devinimi, devasa fabrikalar, barajlar, nükleer reaktör tesisleri, bilgisayarlar, otobanlar, çokuluslu şirketler, mega-şehirler vs. açısından belirlenir.

5. Evidaresi, ekonomi ve barbarlık

Dünyanın barbar kültürle bu yeniden kaplanması ekonominin evidaresinden ticarî anlayışa [*commercialism*] ve para ekonomisine dönüşümünde ifadesini bulur. Hem Aristoteles'in hem Marx'ın görmüş olduğu gibi bu durum, organik bedenin açılması için gerekli olan şeylerle ayrılmaz şekilde bağlı olan öznel praksis olarak kökensel işin değerinin baskı altına alınması ve yerinden edilmesidir. Şu anda hâkim olan şey, organik bedenin kendini-çoğaltması olarak işin kökensel anlamı yerine piyasa yasasıdır; hâkim olan, şeylerin kullanışlığının yerine değişim ya da piyasa değerleridir. Henry'nin analizinin kimi ayrıntılarına bir göz atalım.

Gördüğümüz gibi, kökensel iş ve bu işin dünyaya [*earth*] ilişkisi bir algısal sezgi dünyası [*world*] olmaktan çok bir praksis dünyasıdır. Dünya/doğa olarak dünya [*world*] bir nesne olmaktan çok yaşanan bedenin, kendi organik açılmasındaki ve dirençle karşılaşmasındaki yönelimsel-olmayan edimi olarak mevcuttur (172; Fr. 87). Ne zaman ki evidaresi değişim değeri üretimine dönüştürülür, ne zaman işin *te-*

*los*u para kazanma ya da para üretme (12) olur, iş teleolojisi özneliğin potansiyellerinin gerçekleştirilmesi ve özneliğin ihtiyaçlarının karşılanması açısından belirlenir olmaktan çıkar. Bu durumda iş, tıpkı üretilmesi gereken para gibi bitimsiz ve nicel olma amacıyla, niteliksel olarak farklılaşmış olmayı bırakır.

Henry de, Aristoteles ve Marx'ın yaptığı gibi, bu dönüşümü açık bir biçimde değerlendirir ve burada önceden verili ekonomik evren içinde gerçekten bir devrimin değil, yeni tür bir varoluşun kuruluşunun söz konusu olduğunu öne sürer. Evidaresinin para ekonomisine ve ticari anlayışa dönüşümü, dünyanın ve yaşanan bedenin birbirine-aitliğinin çözülüşüdür. Halbuki bu birbirine-aitlik, insanların dünyayla karşılıklı kökensel bağıdır ve söz konusu dönüşüme dek insanlık tarihini tanımlamıştır. İş, artık, üretimin hızlandırılması itkisine ve yeni, daha iyi üretim araçlarının icadına ve artışına yol açan para üretimine, kâr oranının korunması ve artık-değerin muhafazasına bağlıdır. Bilimin başlıca işlevi, modern ekonominin bu ihtiyacının eksiksiz karşılanmasında yatar.

Kökensel iş, dünyayı işin çabasına boyun eğmeye zorlamak için dünyadan çıkarılmış bir alet kullanır. Oysa üretim araçları, artık, öznel yaşanan bedenin uzantıları olan ve öncelikle bu beden tarafından belirlenen, bu bedenin kapasitelerinin gerçekleştirilmesi olan –ve böylece kendisi bir kültür biçimi olan- aletler değildirler. "Alet" ya da üretim araçları, daha çok, endüstriden ve sibernetikten ayrılamaz olan makine biçiminde, kendi kendine işleyen nesnel bir aygıttır. Ve bu, modern insanlığın, doğanın ne olduğuna ilişkin bakış açısının tâ kendisidir (172-173; Fr. 87-88).

Şunu ekleyeceğim; kökensel iş, geçimle bağlantılı olarak, yaşamını idame ettirmeye [*subsistence*] dönüştü. Bugün yaşamını idame ettirmek bir ücret karşılığında çalışmaktır, çünkü artık artan bir şekilde, ulus-devletlerin ve işletmelerin dünya çapındaki ağı tarafından belirlenen para ekonomisinden bağımsız yaşama olanağı kalmamıştır. Bu nedenle, yaşama hakkı insanın bedenini, zihnini ve yaşamının en güzel saatlerini satma – kısaca, yaşamını megamakinenin çıkarlarına ve üretim güçlerine satma – gönüllüğüyle kazanılmaktadır.

6. Sonuç

Peki bu tür bir dönüşümün sonucu nedir? Henry'nin cevabı şöyle:

> *Failliği ve düzenlemeyi mümkün kılan bilme artık yaşamın bilmesi değil, bilimin bilmesidir.* Ve bu, insanların insanlığını harap eden radikal bir devrimdir. Tarihin başlangıcından beri, insanın özü üzerinde kol gezen tehditler arasında en ciddi olanı budur. (173; Fr. 88).

Üniversite, megamakinenin gönüllü bir hizmetkârı haline geldiği oranda bu barbarca dönüşümün başlıca güçlerinden biri olur. Henry'nin, yönelimselliği özneliğin aşkınsal yaşamının çoğaltılmasından aforoz etmedeki aşırılıkları bir tarafa, bence, Husserl'in eleştirisini radikalleştirmesi ve yaşamın, bilimin kavrayamayacağı özgül bir bilgisi olduğu üzerinde ısrar etmesi (ki bu, Aritoteles'te de rastladığımız bir temadır)(13) oldukça önemlidir; ve bu noktalar Henry'nin Galile-sonrası kültüre karşı temel tutumunu güvence altına alan hususlardır. Henry'nin eutopian önerilerinin doğurduğu sonuçlardan biri, otantik kültürün, ademi-merkeziyetçi ve teknolojik olarak küçültülmüş bir ekonomiyi gereksindiğidir. Bu tür bir ekonomide, yaşamını idame ettirme etkinlikleri merkezdedir ve hiçbir kişinin, ailenin, köyün ya da *polis*'in yaşamını kazanmasında bunlar tümüyle görünmez değildir(14).

Notlar

1. Michel Henry, *La Barbarie* (Paris: Edtitions Grasset&Fasquelle, 1987); Rolf Kühn ve Isabelle Thireau'nun hazırladığı Almanca çeviriyi takip ettim, *Die Barbarie* (Freiburg/Munich: Karl Aber, 1994); metinde hem Almanca hem Fransızca baskıların sayfa numaralarını verdim.
2. *La Barbarie*'nin Almanca baskısının (1984) mükemmel Girişi'ne bakınız, *Die sBarbarie: eine Pänomenologische Kulturkritik*, Çev.: Rolf Kühn ve Isabella Thireau, 32-33. Krş. Henry'deki aşkınsal fenomenolojik temaları daha ayrıntılı tartıştığım "Michel Henry's Phenomenological Theology of Life" *Husserl Studies* (1999) içinde.
3. Bu oldukça yoğun "enerji" tartışmasının fenomenolojik gelişimi en etraflı biçimiyle, sanıyorum, *The Geneology of Psychanalysis*'tedir (Stanford: Stanford University Press, 1993; Fransızca aslı, 1985). Bu eserde psikanalitik bilinçdışı dürtüler teorisi, tüm öteki güç ve potansiyellere öncel olan yaşayan-

bedenli "muktedir olan ben"in yanında, radikal Yaşam fenomenolojisiyle de bütünleştirilmiştir.

4. "Daha fazla" (bir kenara bırakılmış) ön-beklentiye ilişkin; sonsuz görev, (bir kenara bırakılmış) sonsuz idealler yönelimselliğine ilişkin bir sorun olarak gözüküyor.

5. Husserl'in bocalama kuralı aksiyolojik bir ilkedir. Buna göre, eğer tin ulaşabileceği en yükseğe çıkamazsa kendi çıkarına ve değerlerine gömülür ve artan bir şekilde kendini bocalatır. Bkz. *Nachlass* MSS FI 24, 467; ayrıca krş. James G. Hart The *Person and the Common Life* (Dordrecht: Kluwer, 1992), 127, 316 ff.

6. Burada Henry'nin pozisyonu Husserl'in "ilahi enteleki" ya da "ilahi istenç"ine benzer bir şeyi gereksiniyor; Henry'nin daha *Essence of Manifestation*'da mutlağın istenci olarak ileri sürdüğü bir tema.

7. Bkz. örn., *C'est moi, la verité* (Normandy: Editions du Seuil, 1996) ve *The Geneology of Psychoanalysis.*

8. Krş. James G. Hart, "The Cultural Rationality and the Rationality of Culture: Some Husserlian Proposals," Philosophy East&West Cilt XLII, No. 4 (1992), 643-664.

9. Karl Polanyi, *The Great Transformation* (Boston: Beacon Press, 1994).

10. Bkz. n.3 s. 165-166'da Rolf Kühn'ün *Corpspropriation*'ın *Erdeinverleiblichung* olarak çevrilmesi konusundaki tartışması.

11. Eugen Gendlin en son yazılarında çevreye doğal bir uyumlanmaya sahip çapraşık bir bilme türü olan benzer bir organik bedensel bilgiyi tartışmıştır. Ve bu hem insanlarda hem hayvanlarda bulunan bir bilmedir. Bkz. Eugene Gendlin, "Thinking Beyond Patterns: Body, Language and Situations," *The Presence of Feeling in Thought* içinde, ed. B. Den Ouden ve M. Meen (New York: Peter Lang, 1991); ayrıca *Focusing-Oriented Psychotheraphy* (New York: Guildford Press, 1996), 280-282.

12. Marx'ın terimleriyle, P=para ve M=meta olarak alırsak: M→P→M yerine P→M→P. *Krş.*: James G.Hart "Ethik und die Grundlagen der Ökonomie. Überlegungen im Anschluss an Husserl," *Der Anspruch des Anderen: Perspektiven pänomenologscher Ethik* (ed.B.Waldenfels ve Iris Därman) içinde (Minich: Wilhelm Fink, 1998), 131-150.

13. Bkz. James G. Hart "Wisdom, Knowledge, and Reflective Joy," Yunanistan'da A. Kontos'un editörlüğünde çıkacak olan fenomenoloji ve Aristoteles'in etiği üzerine bir kitapta yayımlanacak.

14. *Bkz.*: James G. Hart, "Ethik und die Grundlagen Ökonomie".

Adlar Dizini

Yazarlar Hakkında

Zeynep Direk; Galatasaray Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümünde doçenttir. *Dünyanın Teni Merleau-Ponty Felsefesi Üzerine İncelemeler* (Metis 2003); *Sonsuza Tanıklık Emmanuel Lévinas'tan Seçme Yazılar* (Metis 2003) Türkçede editörlüğünü yaptığı başlıca kitaplardır. Ayrıca Leonard Lawlor ile birlikte *Derrida: Critical Assessments*'ın (Routledge, 2002) editörlüğünü yapmıştır. Bunların yanı sıra yine Derrida, Levinas, Heidegger, Merleau-Ponty, Sartre ve feminist düşünce üstüne yazdığı makaleleriyle tanınır. Türkiye'de felsefe tarihi ve Batı felsefesinin alımlanması konusunda da çalışmalar yapmaktadır. Hasan Eflatun Akay'ın annesidir.

Serdar Rifat Kırkoğlu; 1977 den beri birçok edebiyat dergisinde eleştiri, deneme, inceleme ve öykü türlerinde yazıları yayınlanmıştır. J. P. Sartre'ın *Yöntem Araştırmaları* (Kabalcı Yay.,1998) ve M. Blanchot'nun *Sonradan/Sonsuz Yineleme* (Ayrıntı Yay., 2001) adlı kitapların çevirmenidir. Yayınlanan ilk romanı "*Parodi Yaşamlar*" (YKY) Yunus Nadi Ödülü almıştır.

Melih Başaran; Galatasaray Üniversitesi'nde felsefe doçentidir. *Ve Niçin (Yine) Felsefe (Yapıçözümler)* (YKY, 1993) ve *Gıyabında, Yerineler* (Paradigma Yay., 2004) başlıklı kitapları bulunmaktadır. Çeşitli dergilerde makaleleri yayımlanmıştır.

Ali Akay; Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi, Sosyoloji Bölümü'nde öğretim üyesidir. Toplumbilim dergisinin kurucusu ve editörüdür. *Tekil Düşünce* (Bağlam Yay., 2004), *Kapitalizm ve Pop Kültür* (Bağlam Yay. 2002), *Postmodern Görüntü* (Bağlam Yay., 2003), *Sanatın ve Sosyolojinin Ruh Hali* (Bağlam Yay., 2001), *Minör Politika* (Bağlam Yay., 2000), *Armağan 1999* (Bağlam Yay.), *Sanatın Sosyolojik Gözü*, (Bağlam Yay., 1999) yayımlanmış çalışmaları arasındadır. Sosyoloji ve sanat üzerine çeşitli makale ve konferansları İngilizce, Fransızca ve Almanca olarak yayınlanmıştır. Akay aynı zamanda birçok serginin küratörlüğünü de yapmıştır.

Nami Başer; Strasbourg Üniversitesi mezunudur. Galatasaray Ünivesitesi'nde felsefe, antropoloji ve sinema dersleri vermektedir. Tanpınar, Proust, Barthes, Blanchot, ... üzerine çalışmaları bulunmaktadır.

Önay Sözer; 1996-2002 yılları arasında Boğaziçi Üniversitesi'nde sistematik felsefe kürsüsünde profesör olarak dersler vermiştir. 1985-1992 yılları arasın-

da Alman ve Fransız üniversitelerinde dersler vermiştir. Almanca kaleme aldığı çeşitli makaleler dışındaki başlıca yapıtları: *Edmund Husserl'in Fenomenolojisi ve Nesnelerin Varlığı* (1977); *Anlayan Tarih* (1981); *Leere und Fülle-Ein Essay in phänomenologischer Semiotik* (1988); *Felsefenin ABC*'si (Kabalcı Yay. 1995). G.W. Hegel'in *Tarihte Akıl* (Kabalcı Yay., 1994) başlıklı kitabın çevirmeni ve *Metafizik ve Politika: Martin Heidegger, Hannah Arendt* (Sanem Yazıcıoğlu ve Fiona Tomkinson ile; Boğaziçi Üniversitesi Yay., 2002) başlıklı kitabın editörlerindendir. Ayrıca *Öteki* (1981 Yazko Roman Ödülü) adlı bir romanı, *Çıplak Gülüş* (Cem Yay., 1986) adlı bir öykü kitabı, *Kadın ve Benzeri. Bir Kadın Ütopisi* (Varlık Yay.,1993) adlı bir deneme kitabı bulunmaktadır. *İsis'in Düğümü* (İş Bankası Kültür Yay., 2004) adlı romanı yayımlanan son çalışmasıdır.

Patrcik Roney; University of Wisconsin-Madison'da felsefe alanında lisans ve karşılaştırmalı edebiyat dalında doktora yapmıştır. Bilkent, Koç ve Galatasaray Üniversitelerinde dersler vermiştir. Estetik, modernist şiir, fenomenoloji ve postmodernizm üzerine makaleleri yayımlanmıştır. Yüce olanın estetiğine dair bir kitap üzerine çalışmaktadır.

James G. Hart; John C Maraldo ile Heidegger'den yaptığı "Phenomenology and Theology", "Review of Ernst Cassirer's *Mythical Thought*", "Principles of Thinking", "The Theological Discussion of the Problem of a Non-Objectifying Thinking and Speaking in Today's Theology' - Some Pointers to It's Major Aspects" başlıklı metinlerin çevirileriyle tanınır. *The Person and The Common Life: Studies in a Husserlian Social Ethics* (Kluwer Academic Pub.; 1992) başlıklı kitabın yazarı ve *The Phenomeno-Logic of the I: Essays on Self-Consciousness* (Indiana University Pres; 1999) başlıklı kitabın editörlerindendir. Halen Indiana Universitesi Dini Araştırmalar Bölümü'nde ders vermektedir.

Çevirmenler

Ömer Albayrak; Boğaziçi Üniversitesi Felsefe Bölümü'nü bitirdi. Almanca ve Fransızca'dan felsefe çevirileri yapmıştır. Halen İstanbul Bilgi Üniversitesi Karşılaştırmalı Edebiyat Bölümü'nde araştırma görevlisidir.

Refik Güremen; Galatasaray Üniversitesi Felsefe Bölümü'nde yüksek lisans öğrencisidir.

Eğer modern sosyal bilimlerin "eleştirisinin" ve bu alana ilişkin tartışmaların ne olduğu anlaşılmak isteniyorsa öncelikle 'Fransız düşüncesi'ne başvurmak gerekir. Çağdaş Fransız Düşüncesi tarihsel olarak değerlendirildiğinde bir alımlamalar, olaylar, problemler, kopmalar, kesişmeler ağı olarak okunmalıdır. Zira modern sosyal bilimlerin gelişmesindeki tartışmalar, ağırlıklı olarak 'Fransız düşüncesi'nin ortaya koyduğu argümanları esas alarak yeni 'felsefî söylemlere' ve yeni politik anlayışlara yol açtı. Örneğin yapısalcılık, post-yapısalcılık, post-modernizm, hümanizm, teorik hümanizm gibi teorik tartışmalar ile politik alandaki 'muhaliflik' ve 'aydının konumu' gibi konulardaki dönüşümlerin kesişmesi Fransız düşüncesinin etkin rolünü kanıtlıyor. Deyim yerindeyse sosyal bilimler ve politika "Fransız Düşüncesi'ne yakalanmıştır"; içinde bulunduğumuz konjonktürde de rüzgâr, epeydir 'Fransız Düşüncesi'ne doğru esiyor.

Elinizdeki kitap 1950'li yıllardan başlayarak Fransa'da ortaya çıkan ve bir kısmı 20. yüzyıl felsefe tarihinde önemli bir yer tutacağı kesinleşen felsefeleri tanıtma amacını güden makaleleri bir araya getiriyor.

Bu derleme, çağdaş Fransız felsefesinin sahnesini tüketici bir biçimde tarayıp katetmiyor. Seçkimiz rüzgârın yönüne doğru ilerleyerek, Jean Paul Sartre, Michel Foucault, Jacques Lacan, Jacques Derrida, Emmanuel Lévinas, Gilles Deleuze, Jean-Luc Nancy ve Michel Henry'nin belli başlı kavramlarını tanıtmayı hedefliyor.





epos Bilim-felsefe-politika


ISBN: 975-6790-25-3
9 789756 790250